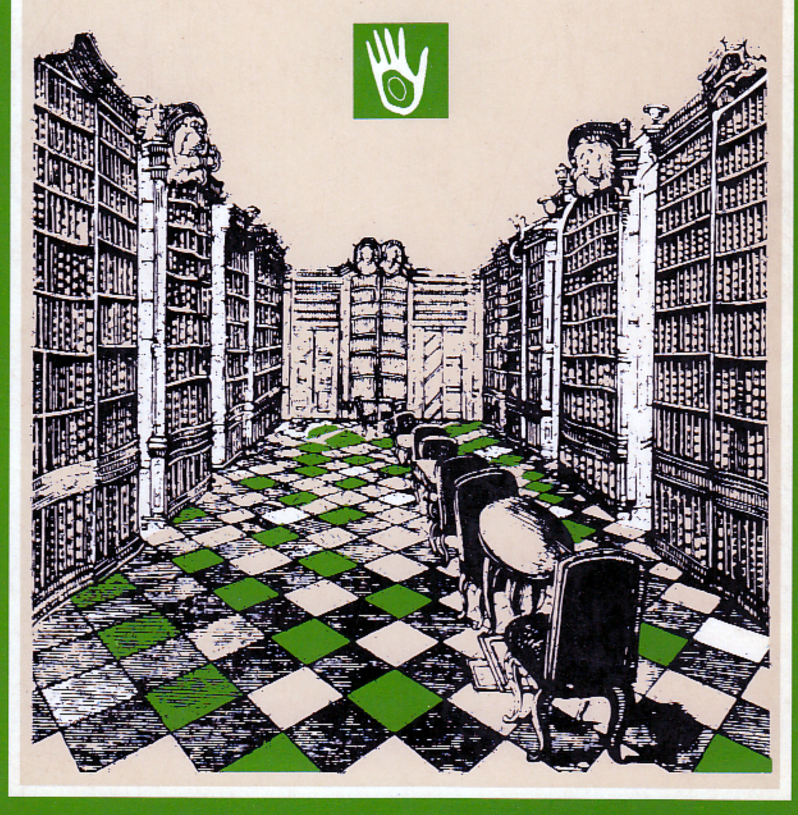
Filosofía

Gianni Vattimo

Introducción a Heidegger



gedisa editorial

Gianni Vattimo

INTRODUCCION A HEIDEGGER

Serie CLA • DE • MA
FILOSOFÍA

INTRODUCCION A HEIDEGGER

por

Gianni Vattimo



Título del original en italiano:
Introduzione a Heidegger

Traducción: Alfredo Báez

Tercera reimpresión, enero de 1998, Barcelona

Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-254-5
Depósito legal: B-3.753/1998

Impreso en Liberduplex
c/ Constitució, 19, 08014 Barcelona

Impreso en España
Printed in Spain

Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país o escaneando el código QR con su celular





INDICE

PROLOGO PARA LA EDICION EN CASTELLANO

Después que, en los años de posguerra, su fama se extendiese de manera casi arrolladora, cuando su pensamiento se lo vio como forma de la filosofía de la existencia o de existencialismo, la figura de Heidegger pareció pasar por un cono de sombra, y hasta no faltó quien proclamara su definitivo olvido –según la jerga entonces corriente –el filósofo alemán ya estaba "perimido". De hecho, habría sido sustituido por filosofías que respondían a las exigencias de la época –exigencias que provienen de las ciencias y del prestigio cada vez mayor de que gozan en nuestro tiempo– y que en último término expresan formas de positivismo.

Sin embargo, en una y otra ocasión, Heidegger fue víctima del malentendido más elemental. En efecto, ya en 1937 había declarado[1] *que su pensamiento nada tenía que ver con la filosofía de la existencia" (a fortiori, pues, tampoco con el "existencialismo"), sino que su tema,* el *único tema de su preocupación, era el del* ser, *y en su* diferencia *respecto* del ente. *A pesar de que ello está dicho con toda la claridad posible, en las primeras páginas de* Ser y tiempo, *y a pesar de su extraordinario éxito como docente (lo cual debió haber evitado, al menos en parte, las incomprensiones), su obra escrita parecía condenada a ser interpretada como una teoría acerca de la existencia humana –cuya analítica empero sólo era el camino para plantear adecuadamente la cuestión del ser en general y en cuanto tal–. Probablemente tales razones y, sin duda, también debido a dificultades que le impidieron continuar por el camino que en un principio se había trazado, hicieron que Heidegger no diese término a su obra maestra, o, mejor dicho, que no publicase*

1 En el *Bulletin de las Société Française de Philosophie.*

la tercera sección de la primera parte, en la cual se llevaba a cabo el pasaje de "ser y tiempo" a "tiempo y ser".[2]

El hecho de que Ser y tiempo *quedara inconcluso, así como el ulterior cambio en el "estilo" de sus escritos –cada vez más alejados de lo que suele ser tradicionalmente la obra de filosofía, sobre todo la de un profesor alemán– y la tendencia o preferencia a valerse de un lenguaje más "literario", incluso poético, que conceptual, llevaron a muchos intérpretes a ver en todo ello señales de que había aparecido un Heidegger II, quien además había "roto" con Heidegger I.*

No obstante, Heidegger formuló la advertencia[3] *de que su "segundo período" sólo puede comprenderse adecuadamente partiendo de* Ser y tiempo, *que sigue siendo su obra capital, y el punto de partida y de referencia imprescindible. Y en cuanto a que su pensamiento carecería hoy de "actualidad", también había subrayado que no pretendía responder a las necesidades de la época, pues toda gran filosofía, lejos de ser temporánea, es rigurosamente intempestiva. Pues, en efecto, lo "temporáneo"* –Zeit-gemass–, *lo que está de acuerdo con su tiempo o con la medida de su época, no responde a la índole del pensar: "el filosofar es un saber que no sólo no puede volverse tempestivo, sino que más bien, al revés, coloca el tiempo bajo su medida"*[4]. *Porque de otra manera la filosofía se convierte en moda, en una manifestación del "uno", del impersonal –como fue moda el existencialismo y en general lo suelen ser los "ismos"–.*

Hoy en día, ya pasadas las modas que se adornaron con su pensamiento deformándolo, ya superada también la época de las críticas fáciles o convencionales, parece que se dan las condiciones para un estudio serio y fructífero de Heidegger. Más aún, si se tiene en cuenta la puesta en marcha de la edición de sus obras completas, la Gesamtausgabe, *que permitirán abarcar la totalidad*

2 Sobre la circunstancia, en buena parte aparente, de que *Ser y tiempo* quedase incompleto, o no, me he referido brevemente en mi artículo "El tiempo, horizonte del ser", publicado en *La Nación*, suplemento dominical, 23 de octubre de 1977.

3 En el *Vorwort* a W.J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Nijohoff, 1963, págs. XVII, XIX y XXIII.

4 *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, pág. 9.

de su pensamiento y el desarrollo de éste. Sin duda, es mucho lo que aún falta publicar,[5] *pero de todas maneras estamos en mucho mejor situación que hace veinte años y, a pesar de todas las observaciones formuladas a la edición –en el sentido de que no es crítica o no da cuenta de todas las variantes–, ella se va realizando rápidamente y, es preciso señalarlo, está hecha conforme con el deseo y con las indicaciones del filósofo.*

Pero para tal estudio se requiere una guía –sobre todo para quien desea dar los primeros pasos en el tema y debe evitar los extravíos–, una guía que proporcione una visión de conjunto sobre el desenvolvimiento del pensar de Heidegger. En tal sentido es seguro que este pequeño libro del profesor Gianni Vattimo, Introducción a Heidegger, *habrá de cumplir la misión de manera inmejorable, porque, dando predominio a la idea de continuidad en el desarrollo del pensador, ha sabido en pocas páginas desentrañar y a la vez condensar las líneas maestras de un filosofar tan complejo como variado y rico.*

ADOLFO P. CARPIO

5 La *Gesamtausgabe* comprenderá cuatro grandes secciones. Las dos primeras, que abarca las obras ya publicadas y las lecciones de Marburgo y Friburgo, comprenderán unos 60 volúmenes; hasta el momento, han aparecido 26. Luego seguirán otras dos secciones: una de Tratados no publicados, y otra de *Aufzeichnungen und Hinweise* (Apuntes e indicaciones), sobre cuya extensión no hay aún datos.

I
Ser y tiempo

1. Neokantismo, fenomenología, existencialismo

Ser y tiempo, la obra que en 1927[1] impuso a Heidegger a la atención del mundo filosófico y también de la cultura no especializada, lleva como epígrafe un pasaje del *Sofista* de Platón (244a), en el cual se dice que, a pesar de la aparente evidencia del concepto, el término "ente" dista mucho de significar algo claro que no necesite ser indagado; lo mismo que en los tiempos de Platón, también para nosotros la noción de ser es sólo aparentemente obvia,

[1] *Sein und Zeit*, Halle, 1927: Tübingen, 1963[10], traducción italiana de Pietro Chiodi, Milán, 1953; edición revisada, Turín, 1969. La traducción de Chiodi, publicada por primera vez en 1953, estaba precedida sólo por una traducción japonesa (Tokio, 1939–40) y por una traducción española (Méjico, 1951). En las citas y en la terminología nos remitiremos más bien a la primera edición italiana que a la segunda. Los términos introducidos por Chiodi en la primera edición (por ejemplo, "tonalidad afectiva" que en la nueva edición aparece por lo común como "emotividad")* se han hecho ya familiares en los estudios heideggerianos en lengua italiana y por eso los preferimos a los de la segunda edición. En cambio, los números de las páginas citadas corresponderán siempre a la edición italiana de 1969.

* El sustantivo abstracto *Befindlichkeit* deriva del verbo *sich befinden* que significa "encontrarse" en el sentido de sentirse bien o mal, alegre o triste. José Gaos lo tradujo como "encontrarse". Pietro Chiodi tradujo el concepto al italiano como "situación afectiva", "emotividad" y "tonalidad afectiva" que es la forma que recoge Vattimo. Siguiendo a W. Biemel y otros autores, hemos preferido utilizar aquí "disposicionalidad". [T].

por lo cual es necesario reformular el problema del ser. Aun hoy, en la lectura de esta primera obra heideggeriana ("primera" en el sentido de que en ella comienza la elaboración de la perspectiva teórica más específica y característica de Heidegger), se tiende a olvidar que la cuestión en torno de la cual gira el libro es precisamente la cuestión del ser y se prefiere, en cambio, prestar una atención casi exclusiva al análisis de la existencia humana desarrollado en la obra. El problema del ser, precisamente a causa de ese carácter obvio que también a nosotros nos parece poseer, suena como algo extraño o por lo menos "abstracto". En esto, la situación cultural y filosófica en que *Ser y tiempo* vio la luz en 1927 no era diferente de la nuestra; y es más, como se verá, Heidegger considera como elemento constitutivo del problema mismo del ser precisamente este hecho, aparentemente exterior y accidental, de que el problema parezca extraño y remoto o hasta como un no problema.

¿Cómo llega Heidegger a reconocer el carácter central del problema del ser que en adelante constituye el tema único de todo su itinerario filosófico? Las páginas iniciales de *Ser y tiempo*, además del epígrafe tomado del *Sofista*, se suministran también otra indicación muy importante: la obra está dedicada a Edmund Husserl, a quien Heidegger consideraba como su maestro. El fundador de la fenomenología es sin embargo una figura que sólo relativamente tarde llega a ser un factor determinante en la formación filosófica de Heidegger. Este, en efecto, realiza sus estudios universitarios en Friburgo, en la escuela de Heinrich Rickert, es decir, en uno de los centros de aquella filosofía neokantiana que domina la cultura filosófica alemana en los comienzos de este siglo. Y el problema del ser, tal como lo habrá de plantear Heidegger en su obra, está destinado a parecer extraño y superfluo precisamente a esa mentalidad filosófica de derivación neokantiana que se mantendrá largo tiempo en Alemania y que en alguno de sus aspectos pasará también a la fenomenología. Y, sin embargo, precisamente partiendo del neokantismo se mueve Heidegger para llegar, a través de un itinerario que conviene reconstruir brevemente aquí, a la interrogación que guía el planteamiento de *Ser y tiempo.*

De corte neokantiano, ya en sus resultados, ya sobre todo en la elección misma de los temas, son las obras de Heidegger publicadas antes de *Ser y tiempo*, a saber, la tesis de doctorado sobre *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913), la tesis de docencia privada y libre sobre *La doctrina de las categorías y del significado en*

Duns Scoto (1916) y la prelusión del mismo año sobre el *Concepto de tiempo en la historiografía.*[2] La disertación de doctorado versa sobre un tema corriente en la discusión filosófica de la época: la reivindicación de la validez de la "lógica" contra la tendencia "psicologista" que, remitiéndose a S. Mill, reducía las leyes lógicas a leyes píricas sobre el funcionamiento de la mente humana. Trátase de la la misma polémica que, fuera de la escuela neokantiana, habían mantenido Husserl[3] y Frege.[4] Estableciendo una contraposición, que en aquel contexto no tiene gran originalidad, pero que se manifiesta significativa si se la revé a la luz de los desarrollos posteriores de su pensamiento (rechazo del concepto de ser como simple presencia, temporalidad del ser), Heidegger distinguía, por un lado, la esfera lógica y, por otro, el mundo de los hechos puramente psíquicos, fundándose en la consideración de que este último se caracteriza por la mudanza y por el tiempo, mientras que el mundo lógico se presenta como algo inmutable; es el sujeto quien capta temporalmente los significados, pero los capta precisamente en cuanto *válidos*, es decir, no amenazados por el cambio. Al psicologismo, por atenerse al aspecto psicológico del fenómeno del conocimiento, se le escapa la verdadera naturaleza de la realidad lógica, no capta ni justifica lo que realmente la constituye como tal, esto es, la validez

[2] *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914; *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916; "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenchaft", en *Zeitchrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916, págs. 173-88.

En este breve examen de los escritos heideggerianos anteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en lo que se refiere a la significación que tienen los cursos universitarios dictados por Heidegger después de 1916, sigo las excelentes páginas que dedica a la cuestión O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, que pudo examinar mucho material inédito. En cuanto a la situación de Heidegger respecto de Husserl y respecto del clima cultural de la primera parte del siglo XX y en los años posteriores a la primera guerra mundial, he tenido en cuenta sobre todo dos escritos de Hans Georg Gadamer: la introducción a la edición Reclam del ensayo de Heidegger sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, 1960, y "Die phänomenologische Bewegung", en *Philosophische Rundschau*, 1963, págs. 1-45.

[3] Por lo menos a partir de las *Logische Unterschungen*, Halle, 1900-1 Veáse R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, 1970.

[4] Sobre un primer enfoque de Frege se puede consultar la antología de sus escritos ordenada por C. Mangione con prefacio de L. Geymonat, Aritmetica e logica, Turín, 1965.

que, por definición, se sustrae al fluir temporal que caracteriza la vida psíquica.

El discurso sobre la autonomía del mundo de las significaciones está desarrollado en la tesis de docencia privada sobre Scoto, en la cual sin embargo Heidegger reconoce ya explícitamente que la filosofía no puede dejar de plantear el problema de la validez de las categorías, es decir, de la lógica, no sólo desde un punto de vista inmanente, sino también desde el punto de vista "transeúnte", es decir, desde el punto de vista de su valor para el objeto.[5] ¿En qué consiste la validez de las categorías? "Si (esa validez) ha de entenderse como una clase peculiar de 'ser' y de 'deber' o si no significa ni una ni otra de estas cosas y se la concibe en cambio sobre la base de grupos de problemas que están en un nivel más profundo en el concepto de espíritu viviente, y grupos que se vinculan con el problema del valor...entonces éste no es el lugar de decidirlo".[6]

De manera que en la conclusión del estudio sobre Scoto se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y por la historicidad, es decir, precisamente por aquellos caracteres en virtud de los cuales el escrito sobre el psicologismo reconocía que la esfera lógica era irreductible a la esfera psíquica. "El espíritu viviente es como tal espíritu histórico en el sentido más propio del término"[7] (el espaciado es de Heidegger).

No se trata, evidentemente, de un retorno al psicologismo; la subjetividad que entra aquí en juego no excluye, como subjetividad puramente empírica, la validez de las categorías; se trata sólo de enlazar explícitamente los dos aspectos: la historicidad del "espíritu viviente" y la validez intemporal de la lógica. Este problema, que aquí está sólo esbozado y que permanece en pie, ya excluye empero que el discurso pueda mantenerse en un nivel puramente trascendental; excluye, pues, la consideración de las categorías como puras "funciones del pensamiento".

> "No se puede ver en la justa luz la lógica y sus problemas si el contexto sobre cuya base la lógica es considerada no se hace

[5] Véase *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, op. cit.*, pág. 234.

[6] *Ibíd.*, pág. 235

[7] *Ibíd.*, pág. 238.

translógico. *La filosofía no puede prescindir, a la larga, de la óptica que le es propia y por lo tanto de la metafísica*. Para la teoría de la verdad, esto implica la tarea de una definitiva clarificación metafisicoteleológica de la conciencia."[8]

Hemos querido presentar algunos pasajes de los más significativos del capítulo final de la tesis de docencia privada porque aunque tan sólo fuere como indicaciones de problemas y de intereses, muestran el afloramiento en Heidegger de la temática que lo llevará a descubrir su propio camino peculiar de filosofar. La reivindicación de la necesidad de ir más allá de la lógica y la negativa a considerar las categorías sólo como funciones del pensamiento son ya elementos muy claros de una polémica contra el neokantismo que habrá de acentuarse cada vez más; y la explícita conexión de la metafísica con lo que Heidegger llama una "clarificación metafisicoteleológica de la conciencia", esto es, del espíritu viviente, alude ya con toda claridad al planteamiento que se hará explícito en *Ser y tiempo.*

De manera que dentro de la terminología y de la problemática neokantianas maduran en Heidegger problemas y exigencias que en aquel ámbito ya no pueden resolverse. Y son problemas vinculados, según vimos, con el problema de reconocer la historicidad del espíritu viviente, esto es, como se diría en la terminología de *Ser y tiempo*, la efectividad de la existencia, que hace imposible ver al sujeto del conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo trascendental. Es esta misma temática (de la vida de la conciencia como historicidad) lo que implica también un concepto de temporalidad irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias físicas; ésta es la temática que ocupa el centro de la prelusión sobre el *Concepto de tiempo en la historiografía.*

¿Qué sentido tiene, tocante al madurar de estos problemas, la proximidad de Heidegger con Husserl? Preparado ya desde mucho tiempo atrás (como, por lo demás, se puede entender por la misma temática de los escritos que acabamos de recordar), ese sentido se concreta en forma definitiva cuando Heidegger, después de la primera guerra mundial, se convierte en asistente de Husserl, que mientras tanto ha sido llamado a Friburgo como profesor. Conside-

[8] *Ibíd.*, pág. 235.

rando los problemas que, segun vimos, surgen sobre todo en la tesis sobre Duns Scoto y considerando que Heidegger se va apartando de la filosofía neokantiana, no tiene sentido pensar que Heidegger se acerca a Husserl principalmente en la medida en que también para él es central la temática trascendental. Verdad es que en muchos aspectos, y sobre todo en el período que estamos considerando (los años de alrededor de la primera guerra mundial), la fenomenología husserliana, con el programa de la reducción trascendental, presenta profundas afinidades con el neokantismo.[9] Pero precisamente el hecho de que *Ser y tiempo*, que ya no comparte nada con el neokantismo, esté dedicado a Husserl, demuestra que Heidegger veía en Husserl y en la fenomenología, más que una variación y profundización del punto de vista trascendental neokantiano, el modo de extender su discurso precisamente en la dirección de esas dimensiones de historicidad, de efectividad y, podríamos decir, de lo concreto, a que aludían las páginas finales sobre Scoto. La fenomenología husserliana, por lo menos en la formulación que se conocía de ella alrededor de 1920, ¿podía justificar esta "interpretación" que –ya sobre la base de *Ser y tiempo*, ya sobre la base de los escritos anteriores y también de los temas de los cursos que después de 1916 Heidegger dictaba en Friburgo– parece darle Heidegger? Es cierto que, en los escritos de Husserl publicados hasta entonces, Heidegger podía ya encontrar una novedad radical respecto del neokantismo y precisamente en la dirección de su interés por lo efectivo y lo concreto. Mientras el neokantismo hacía hincapié en la ciencia, en su carácter constructivo y matemático, como única forma de conocimiento válido, para Husserl el acto cognoscitivo se resuelve en la *Anschauung*, la intuición (de las esencias), que no se reduce al conocimiento científico sino que es un encontrar las cosas, por así decirlo, en carne y hueso. A esta concepción husserliana de la intuición se remitirá la interpretación heideggeriana del concepto de fenómeno en *Ser y tiempo*, interpretación que ya no entiende este concepto, como el neokantismo, en contraposición a la cosa en sí, sino que lo entiende como "manifestación" positiva de la esencia misma de la cosa. La sustitución de la ciencia (que construye el mundo de la experiencia en rigurosas estructuras matemáticas) por

[9] Sobre el sentido y los límites de la influencia del neokantismo en Husserl, véase H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung, op. cit.*, pág. 4 y siguientes; y O. Poggeler, *op. cit.*, pág. 67 y siguientes.

la *Anschauung* representa un paso hacia la liberación de los límites del trascendentalismo neokantiano.[10]

Pero la fenomenología, en la forma explícita que tiene en aquella época en las obras de Husserl publicadas hasta entonces, se le manifiesta a Heidegger como un movimiento en pleno desarrollo y a este desarrollo contribuye él mismo de manera decisiva[11] en virtud de una estrecha colaboración con Husserl, a cuyos manuscritos y apuntes de trabajo tiene acceso; además es probable que lo tuviera al corriente del mismo modo sobre sus propias indagaciones. De manera que, mientras no tiene sentido preguntarse si *Ser y tiempo* pudo influir en el surgimiento y desarrollo del interés husserliano por la historicidad y el "mundo de la vida", probablemente sea más justo reconocer que la interpretación heideggeriana de la fenomenología revela una vocación y una tendencia de desarrollo que está presente (como lo muestra el hecho de ocupar el primer plano el tema de la *Lebenswelt)* en la fenomenología misma, cualesquiera que sean luego los caminos divergentes que hayan tomado Husserl y Heidegger.[12]

Esta interpretación heideggeriana de la fenomenología así como el interés por la efectividad que lo aleja del neokantismo no se forjan sólo o principalmente en virtud de una reflexión "interna" o exclusivamente técnica sobre los contenidos y los temas de estos rumbos filosóficos, sino que reflejan una participación más amplia en los problemas y en las exigencias que (aun fuera de la filosofía en el sentido técnico y de la filosofía académica) se imponían en la cultura alemana y también europea de la época. En el discurso pronunciado en el acto de su admisióncomo miembro de la Academia de Ciencias de Heildelberg,[13] Heidegger da algunas indicacio-

10 Véase H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung, op. cit.*, págs. 19-20.

11 Husserl solía decir en los primeros años de la década de 1920: "La fenomenología somos yo y Heidegger, y nadie más"; véase H.Spielgelberg, *The Phenomenological Movements. A Historical Introduction,* La Haya, 1960 2 volúmenes.

12 Véase H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung, op. cit.*, pág. 19 y siguientes.

13 "Antrittsrede", en *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1957-58, págs. 20-1.

nes esclarecedoras para entender cómo sintió y vivió el clima cultural de los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial: "No es posible describir adecuadamente lo que aportaron los vivaces años que van de 1910 a 1914; a lo sumo se puede tratar de aclararlo mediante una selección de nombres y de acontecimientos: la segunda edición de la *Voluntad de poderío* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyesvski, el incipiente interés por Hegel y Schelling, las poesías de Rilke y de Trakl, las *Gesammelte Schriften* de Dilthey". Nietzsche llegará a ser el tema dominante de todo el desarrollo del pensamiento heideggeriano entre 1935 y 1943; pero Dilthey y Kierkegaard indican dos presencias ya muy vivas en los años posteriores a la primera guerra mundial que preparan inmediatamente *Ser y tiempo*.

Dilthey, como se verá, ocupa un puesto decisivo en *Ser y tiempo*, precisamente en el punto en que la analítica existencial culmina en el reconocimiento de la temporalidad como sentido ontológico de la *Sorge**, es decir, de todas las estructuras constitutivas del ser del hombre. Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, el problema de las ciencias históricas, al que estaba dedicada la prelusión de 1916, asume ahora su fisonomía más propia que es, no la de un problema metodológico, sino la de un problema ontológico. El pensamiento de Dilthey y el del conde Yorck, que en muchos aspectos lo desarrolla y lo clarifica, tienen el sentido de mostrar que fundar verdaderamente la historicidad y la historiografía es posible sólo a la luz de un replanteamiento del problema del ser;[14] el problema de la historicidad es, pues, el problema de la "filosofía de la vida"[15] (con lo cual, aun en cuanto a la terminología, se nos remite a la noción de "espíritu viviente" de la tesis sobre Scoto) y su solución está aquí explícitamente vinculada (cuando se remite en nota a los párrafos 5 y 6) con el mismo problema fundamental de *Ser y tiempo.*

Y la vinculación no va en un solo sentido; es decir, habiendo tropezado en un determinado momento con el problema de la historicidad, Heidegger reconoce que *también ese problema* puede encontrar solución adecuada sólo desde el punto de vista de una nue-

[14] Véase *Essere e Tempo*, traducción citada, pág. 575.

[15] *Ibíd.*, pág. 574.

* *Sorge*: "cura", "cuidado", en el sentido de "preocupación por algo o alguien". [T].

va reformulación ontológica; pero fundamentalmente –y esto explica asimismo la excesiva longitud del párrafo dedicado a Dilthey y a Yorck y de las citas en él contenidas–, es precisamente el fenómeno de la historicidad y de la "vida" lo que impone el replanteo del problema del ser.

Que ésa sea realmente la situación está demostrado no sólo por el carácter central que tiene el tema del tiempo y de la historicidad en *Ser y tiempo*, aunque aparentemente el tema es encontrado en el curso de un análisis todavía simplemente "preparatorio", que no se refiere directamente al ser sino sólo a las estructuras de ese ente que presenta el problema del ser, esto es, el hombre; al surgimiento de esta problemática de la historicidad del espíritu viviente en los escritos de 1913-16 corresponde (y haberlo puesto especialmente de relieve es el mérito particular de la interpretación de Pöggeler) un madurar de la atención por la efectividad y lo concreto de la vida en virtud de la reflexión sobre el pensamiento cristiano, reflexión que ocupa un lugar dominante en la indagación de Heidegger durante los años que siguen a la primera guerra mundial. Es en esta perspectiva donde el nombre de Kierkegaard adquiere un sentido relevante. En *Ser y tiempo* se considera a Kierkegaard como un pensador que "afirmó explícitamente y penetró exactamente el problema de la existencia como problema existencial. En cambio, la problemática existenciaria le es tan ajena que Kierkegaard, en lo tocante a las perspectivas ontológicas, permance completamente bajo el dominio de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de éste".[16] A pesar de no haber logrado pasar a la problemática

[16] *Ibíd.*, pág. 357. Los adjetivos "existencial" y "existenciario" (*existenziell* y *existenzial*)* aluden a la distinción entre el problema de la existencia como se plantea en el seno de la existencia misma (son existenciales los problemas concretos que encontramos y resolvemos día tras día en cualquier nivel y hasta, como se verá, la decisión anticipante de la muerte) y el problema de la existencia que se plantea en el nivel reflexivo y que podríamos llamar el problema "sobre la existencia". "El problema de la existencia sólo puede ponerse en claro en el existir mismo". La comprensión de sí mismo que constituye la guía *en este caso*, la llamamos *existencial*... El problema en torno de ella [la existencia] se refiere, en cambio, a la discusión de lo que constituye la existencia. Damos el nombre de *existencialidad* al conjunto de

* Siguiendo el criterio más común en castellano, introducido por J. Gaos, hemos traducido en esta obra *existenziell* por "existencial" y *existenzial* por "existenciario". Chiodi y Vattimo los tradujeron al italiano por *esistentiva* y *esistenziale*, respectivamente. [T]

propiamente existenciaria, Kierkegaard es explícitamente invocado en algunos puntos fundamentales del desarrollo de *Ser y tiempo*, a saber, en lo que se refiere al concepto de angustia y al concepto de temporalidad.[17] Una posición análoga a la de Kierkegaard es la que ocupa San Agustín; por más que el juicio sobre éste no sea tan explícito como el juicio sobre Kierkegaard, también de él dice Heidegger que su análisis permaneció por lo común en un nivel óntico;[18] y también se remite a san Agustín cuando trata los mismos problemas centrales de la angustia y de fundar la temporalidad.

Si se consideran estas "citas" heideggerianas (junto a las cuales hay que colocar las citas de san Pablo, de Lutero y de Calvino) a la luz del interés que se manifiesta en Heidegger, inmediatamente después de la primera guerra mundial, por la problemática religiosa, dichas citas se convierten en una especie de hilo conductor –junto con las otras ya indicadas relativas primero al neokantismo y luego a Husserl y a Dilthey– para comprender la formación del horizonte teórico de *Ser y tiempo*. En el semestre invernal de 1919-20 Heidegger dicta un curso sobre *Fundamentos de la mística medieval*, al cual siguen, en el semestre invernal de 1920-21, uno de *Introducción a la fenomenología de la religión* y, en el semestre estival de 1921, uno sobre *San Agustín y el neoplatonismo.*[19] Por lo demás,

estas estructuras. La analítica de la existencialidad tiene el carácter, no de una comprensión existencial, sino el de una comprensión *existenciaria*" (*Ibíd.* págs. 66-7). La distinción, formalmente clara, se complica empero si se tiene en cuenta que "la analítica existenciaria, por su parte, tiene en última instancia raíces *existenciales (ibíd.* pág. 68). Sobre este problema véase L. Pareyson *Studi sull' esistenzialismo*, Florencia, 1943 (segunda edición 1950), pág. 185 y siguientes.

17 *Essere e tempo*, traducción citada, págs. 299 y 491–2.

18 *Ibíd.*, pág. 298. El término "óntico" constituye con "ontológico" una pareja de conceptos paralela a la de existencial-existenciario, aun cuando los significados no se superpongan completamente. Ontica es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológica es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La "descripción del ente intramundano" es óntica; la "interpretación del ser de ese ente" es ontológica. Como se verá más adelante, el conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser del ente: en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica.

19 Una versión completa, revisada y aprobada por el propio Heidegger,

el carácter central de este interés religioso está reconocido por el propio Heidegger en una declaración explícita contenida en una de sus obras más recientes.[20]

Ahora bien, precisamente en el curso sobre *San Agustín y el neoplatonismo*, a juicio de Pöggeler, que tuvo a su disposición apuntes sobre dicho curso,[21] el tema dominante era poner de manifiesto la insuficiencia del aparato conceptual neoplatónico para expresar apropiadamente los contenidos de la temática religiosa cristiana tal como la vivía san Agustín. De manera que para san Agustín vale también aquello que Heidegger dice en *Ser y tiempo*, de manera más explicita, sobre Kierkegaard; también san Agustín permaneció en un enfoque puramente existencial de la existencia porque, así como Kierkegaard no rompió el esquema de la ontológía clásica que encontraba en Hegel, tampoco san Augustín se salió del esquema metafísico griego que él conocía en la forma del neoplatonismo. En ambos casos, la experiencia religiosa cristiana se presenta más auténticamente fiel a la estructura de la existencia, pero esa fidelidad no se traduce en un verdadero análisis filosófico a causa de las insuficiencias de los conceptos metafísicos a los cuales se recurre.

La reflexión sobre la problemática religiosa, desarrollada sobre todo a la luz del Nuevo Testamento y de los padres de la Iglesia, tiene pues para Heidegger el sentido de poner de manifiesto el contraste entre el "espíritu viviente" y los esquemas conceptuales que, a través de todas las vicisitudes de la historia de la filosofía, se mantuvieron de algún modo dominantes en el pensamiento occidental (recuérdese que Kierkegaard, a través de Hegel, se conecta con los griegos) y son los mismos que aún nos determinan. Como lo veremos mejor en el examen particularizado de *Ser y tiempo*, la insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia. Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar

de los cursos universitarios que dictó fue publicada por W. J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963, págs. 663–71.

20 Véase *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pág. 96.

21 Véase O. Pöggeler, *op. cit.*, pág. 36 y siguientes y 318.

adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia. Dicha concepción está también en la base (como supuesto no problematizado) del neokantismo (y de la fenomenología husserliana; pero Heidegger lo verá claramente sólo más tarde). Y paralelamente a *Ser y tiempo*, Heidegger elabora una interpretación de la *Crítica de la razón pura*[22] que constituye una clara polémica con el neokantismo: mientras para los neokantianos la obra de Kant se resuelve esencialmente en fundar una teoría del conocimiento y particularmente del conocimiento científico, Heidegger reivindica el carácter central del problema de la metafísica en un sentido no muy diferente del que este término tenía en las páginas finales de la tesis sobre Scoto.

En definitiva, pues, el itinerario que conduce a Heidegger a plantear el problema del ser como lo hace en *Ser y tiempo* se desarrolla entre dos polos: por un lado, la cuestión de la "validez" del conocimiento que Heidegger retoma de la polémica neokantiana contra el psicologismo y que, a través del problema de la verdad (el problema de la aplicación de las categorías al objeto, etc.), lo acerca a los grandes temas de la tradición metafísica (en los cursos dictados después de 1916, Aristóteles ocupa una posición de primer plano); y, por otro lado, o bien la originaria formación religiosa que se manifiesta en un claro interés por el Nuevo Testamento y por los padres de la Iglesia, o bien el problema de la historicidad y en general de la "vida" que encuentra en la cultura de la época, lo llevan a poner cada vez más radicalmente en tela de juicio las nociones de validez, de realidad, de ser, nociones heredadas de la metafísica.

La fenomenología, como hemos visto, representa para Heidegger, por lo menos al principio, la síntesis de las exigencias trascendentales del neokantismo y la reivindicación del *Leben* (la vida), reivindicación que Heidegger encuentra viva en múltiples aspectos de la filosofía y de la cultura de principios del siglo XX y de los años posteriores a la guerra. La originalidad de su planteamiento tal vez consista precisamente, como sugiere Gadamer,[23] en el hecho de haber sabido pensar toda la temática "irracionalista" que penetra la cultura de la época desde el punto de vista de la exi-

22 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; traducción italiana de M. E. Reina, Milán, 1963.

23 Véase H. G. Gadamer, Introducción a *Der Ursprung des Kunstwerks op. cit.*, pág. 105.

gencia husserliana de una "filosofía como ciencia rigurosa". Cuando se habla, en el caso del pensamiento heideggeriano, de "existencialismo" (término que él mismo rechaza y que hoy está un poco pasado de moda pero que conserva su legitimidad), hay que advertir que la palabra no indica el predominio exclusivo del interés por la existencia del hombre sobre la problemática propiamente metafísica; el problema central de Heidegger es el problema del ser. Existencialismo significa, por un lado, que este problema se replantea dramáticamente, precisamente debido a la incapacidad de la filosofía europea de la época (todavía dominada por la concepción clásica del ser entendido como simple presencia) de pensar la historicidad y la vida en su efectividad (por lo cual toda posición que se remita al *Leben*, como en efecto ocurre en la filosofía del siglo XX, se resuelve en formas de "irracionalismo") y significa, por otro lado, que un replanteamiento del problema del ser puede efectuarse sólo partiendo de un renovado análisis de ese fenómeno que, precisamente por cuanto no puede pensarse dentro de las categorías metafísicas tradicionales, nos obliga a ponerlas en tela de juicio: el fenómeno de la existencia en su efectividad. A pesar del aparente "carácter abstracto" del problema del ser, el camino que recorre Heidegger desde el neokantismo a la fenomenología y al "existencialismo" representa un progresivo esfuerzo de concretar, esfuerzo en virtud del cual se manifiestan en primer plano las dimensiones efectivas de ese "sujeto" que en toda perspectiva trascendental es siempre concebido como el sujeto "puro". Pero "el espíritu viviente es esencialmente espíritu histórico". En la conexión muy estrecha que se establece entre los dos problemas (el problema de la existencia y el problema del ser), que se implican recíprocamente, y en las consecuencias que de esto se derivan, consiste la originalidad y la significación específica del planteo filosófico heideggeriano, no sólo frente al neokantismo y a la fenomenología sino también frente a todo el pensamiento del siglo XX.

2. El ser del hombre como ser en el mundo

Las dificultades que encuentra la metafísica tradicional, con sus prolongaciones también en el pensamiento moderno, para con-

cebir la historicidad y la vida, se deben, como ya hemos indicado y como se aclarará en el examen de *Ser y tiempo*, al hecho de que el sentido del concepto de ser se identifica siempre con la noción de la presencia, la cual podríamos llamar también, con término quizá más familiar, la objetividad. Es, en un sentido pleno, aquello que "subsiste", aquello que puede encontrarse, aquello que "se da", aquello que está presente; por lo demás, no es una casualidad el hecho de que el ser supremo de la metafísica, Dios, es también eterno, es decir, presencia total e indefectible. Ahora bien, como es el ser histórico del espíritu lo que nos obliga a reexaminar la noción de ser, y como ésta, aun en un análisis preliminar, se revela dominada por la idea de la presencia –pensada en relación con una específica determinación temporal–, la reformulación del problema del ser se lleva a cabo en relación con el tiempo. Y esto se realiza, según vimos, partiendo de un análisis de ese ente que "presenta" el problema, no sólo en el sentido de que por ser irreductible a los esquemas metafísicos tradicionales lo plantea, sino también en el sentido de que explícitamente, al presentar el problema, se pregunta cuál es el sentido del ser.

Ser y tiempo comienza pues con un análisis preparatorio del ser del hombre.[24] Ese ser debe ser asumido y estudiado en su acepción más general y comprensiva para evitar ante todo el riesgo de que subrepticiamente un aspecto se presente como esencial (por ejemplo, tomar el conocimiento como elemento constitutivo esencial del hombre), es decir, teorizando sobre ese aspecto sin haberlo

[24] Conviene tener presente desde ahora la estructura general de *Ser y tiempo* como la delinea Heidegger en el párrafo 8: la indagación del sentido del ser no descarta, sino que exige, que se someta al análisis un ente específico (el hombre); este ente es constitutivamente histórico, de manera que la indagación del sentido del ser implica necesariamente también un aspecto "historiográfico". La obra debe dividirse pues en dos partes: "*Parte primera:* La interpretación del *Dasein* con referencia a la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental del problema del ser. *Parte segunda*: Líneas fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología con la guía de la problemática de la 'temporalidad'. La primera parte se subdivide en tres secciones: 1) El análisis fundamental del *Dasein* en su momento preparatorio; 2) *Dasein* y temporalidad; 3) Tiempo y ser". También en la segunda parte debía dividirse en tres secciones dedicadas respectivamente a Kant, Descartes y Aristóteles (*Ser y tiempo,* traducción citada, pág. 101). Tal como fue publicada en 1927 y tal como permaneció desde entonces, la obra quedó interrumpida en la segunda sección de la primera parte.

previamente problematizado. Este escrúpulo de inicial "imparcialidad" de la indagación, escrúpulo que hereda de la fenomenología, lleva a Heidegger a comenzar a plantear el problema del ser del hombre partiendo de lo que él llama la "cotidianidad" (*Alltäglichkeit*) o "término medio" (*Durchschnittlichkeit*). El análisis del ser del hombre debe dirigirse a su modo de darse tanto más común como más general. El "término medio" no es una estructura que se privilegie inicialmente en detrimento de otras, ya que indica en cambio, y precisamente, el conjunto –al principio confuso e indeterminado– de los modos de ser reales o posibles del hombre, como una especie de promedio estadístico de las maneras en que los hombres individuales se determinan en el mundo.

En esta decisión de partir del término medio está ya implícita cierta idea del ser del hombre; esa idea no es sin embargo un "supuesto" del que debería liberarse el análisis: el concepto de comprensión que elabora Heidegger justamente en *Ser y tiempo* reconoce como esencial a toda comprensión cierta "precomprensión", cierto horizonte preliminar, abierto y accesible que, antes que limitar la libertad de la comprensión, la hace posible. Los supuestos no han de eliminarse; hay que asumirlos explícitamente y aclarar sus implicaciones. De modo que si la proposición de partir del término medio nos parece razonable, debemos también aceptar el supuesto que ella implica. Ese supuesto consiste en el hecho de que quien parte del término medio lo hace porque reconoce implícitamente que el ser del hombre está caracterizado por hallarse frente a un complejo de posibilidades que no todas necesariamente se realizan; por eso el problema del análisis, que Heidegger se propone resolver con el concepto de "término medio", es el problema de no aislar una de estas posibilidades en desmedro de otras. El hombre "está referido a su ser como a su posibilidad más propia".[25] Esta idea del hombre como "poder ser", que está implícita en la manera misma en que se presenta el problema del modo de ser del hombre, guiará sustancialmente todo el desarrollo de *Ser y tiempo*.

El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia. Descubrir que el hombre es ese ente, que es en cuanto está referido a su propio ser como a su posibilidad propia, a saber, que *es* sólo en cuanto *puede ser*, significa descubrir que el carácter más general y específico del hombre, su "naturaleza" o "esencia"

[25] *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 107.

es el existir. La "esencia" del hombre es la "existencia". Términos como naturaleza y esencia se han escrito entre comillas, y lo mismo existencia, porque a partir de aquí se revela que el uso de esas nociones, que sin embargo son centrales en toda filosofía, está plagado de equívocos que pueden comprometer desde el principio el resultado de la indagación. En efecto, si decimos que el hombre está definido por su poder ser, es decir, por el hecho de que está referido al propio ser como a la propia posibilidad, ¿qué sentido tiene hablar en este caso de esencia y de naturaleza? Tradicionalmente, cuando se habla de la naturaleza de un ente se entiende el conjunto de los caracteres constitutivos que el ente posee y sin los cuales no es aquello que es. Pero decir que la naturaleza del hombre es *poder ser* equivale a decir que su naturaleza consiste en no tener una naturaleza o una esencia. Aún más complejo es el uso del término "existencia". Algo existente es generalmente entendido como algo "real", y, según se ha dicho, algo simplemente presente. Pero si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la *realidad*; el hombre no es un existente en el sentido de la *Vorhandenheit.*[26] Decir que el hombre existe no puede pues significar que el hombre sea algo "dado", porque lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente. El término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *ex-sistere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad. Si entendemos el término existencia en este sentido, habrá de reservárselo sólo para el hombre; la existencia tal como la entiende la ontología tradicional (que no puede aplicarse al hombre) es la simple presencia, la *Vorhandenheit*.

De conformidad con esto, los caracteres que el análisis del ser del hombre pondrá de manifiesto no podrán entenderse como el conjunto de "propiedades" que determinan la realidad del hombre, sino sólo como posibles maneras de ser. Si llamamos, con la tradición filosófica, "categorías" a los modos más generales en que se determina el ser de las cosas simplemente presentes (esto es, los modos muy generales de estructurarse la realidad como *Vorhandenheit*), los modos (posibles) de ser del hombre que se pondrán de

[26] En cuanto a la noción de *Vorhandenheit*, se han tenido en cuenta sobre todo los párrafos 21 y 69 b de *Ser y tiempo.*

manifiesto por obra del análisis de la existencia (lo que Heidegger llama "analítica existenciaria") se llamarán en cambio "existenciarios" *(Existenzialien)*.[27]

La diferencia radical entre el modo de ser del hombre y el modo de ser de las cosas es sólo el punto de partida; en cambio, los filósofos siempre se detuvieron aquí y se limitaron a caracterizar negativamente el ser del hombre respecto del ser de las cosas (el sujeto es el no objeto); pero a Heidegger le interesa elaborar una definición positiva de la existencia y desarrolla hasta el final las implicaciones de estos primeros resultados. En ese desarrollo, la noción de simple presencia se revelará no sólo insuficiente para describir el modo de ser propio del hombre sino también inapropiada para definir el ser de las cosas diferentes del hombre.

El primer paso de la analítica existenciaria consiste, pues, en definir la esencia del hombre como existencia, esto es, como poder ser. Si procuramos avanzar más allá de este primer "concepto formal de existencia", encontramos en primer lugar la noción de "ser en el mundo".[28] El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El modo de ser medio y cotidiano del hombre, del cual decidimos partir, se presenta ante todo como ser en el mundo. El término alemán para designar "existencia" tencia" es *Dasein**, literalmente "ser o estar aquí o ahí". El término expresa bien el hecho de que la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de *algo*, está siempre situado, está *aquí*. Existencia, *Dasein*,

[27] "Puesto que se determinan sobre la base de la existencialidad, damos a los caracteres de ser del *Dasein* el nombre de *existenciarios*. Estos son muy diferentes de las *categorías*, que son determinaciones de ser de los entes no conformes al *Dasein*" (*Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 109).

[28] *Ibíd*, párrafo 12.

* Hemos mantenido en esta obra el término alemán *Dasein* que el autor ha traducido al italiano por *esser-ci*. La palabra alemana ya se usa comúnmente en castellano en ese contexto y significa, literalmente, "ser-ahí", como fundamento del hombre, como el núcleo último del ser del hombre. En efecto, el hombre es el "lugar", el "ahí" (*Da*) donde el ser (*Sein*) se manifiesta, puesto que el hombre es comprensión del ser. [T].

ser en el mundo, son pues sinónimos. Los tres conceptos indican el hecho de que el hombre está "situado" de manera dinámica, es decir, en el modo del poder ser o también, como dirá Heidegger poco después, en la forma del "proyecto". De conformidad con el uso de los términos que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, también en nuestra exposición llamaremos al hombre sencillamente el *Dasein* entendiendo este término en el sentido de existencia (trascendencia) situada (en el mundo), sentido que, por lo demás, se irá precisando y profundizando ulteriormente.

Si el *Dasein* se define como ser en el mundo, habrá que definir más precisamente la noción de mundo. Sólo en un segundo tiempo, una vez desembarazado el campo de los equívocos que nacen de una elaboración imprecisa de este concepto, podremos abordar una determinación positiva de las estructuras existenciales del *Dasein*.

3. La mundanidad del mundo

Analizando con atención el fenómeno del mundo se decubre que "el 'mundo' no es en modo alguno una determinación del ente opuesto al *Dasein*, sino que por el contrario es un carácter del *Dasein* mismo",[29] es decir, el mundo es un "existenciario" ¿Qué son, en efecto, en la cotidianidad media las cosas que se encuentran en el mundo? Antes que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia "objetiva", las cosas son para nosotros instrumentos. La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de las cosas o en general su significado en relación con nuestra vida (amenaza, placer, indicio de algo diferente, etc., en suma, todos los modos en que las insertamos en nuestra existencia y de alguna manera las referimos a nuestros fines) no es algo que se agregue a la "objetividad" de las cosas sino que es su modo de darse más originario, el modo en que en *primer lugar* se presentan en nuestra experiencia. Que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todas medios que empleemos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines. Este resultado corresponde a lo que ya hemos descubierto sobre la existencia entendida como carácter esencial del *Dasein*. El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibili-

[29] *Ibíd.*, pág. 135.

dades propias, es decir, como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos. Instrumento en este sentido es también la luna, que al iluminar un paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico; y en general también la contemplación "desinteresada" de la naturaleza coloca siempre a ésta en un contexto de referencias, por ejemplo, de recuerdos, de sentimientos o por lo menos de analogías con el hombre y sus obras.

Todo esto es muy importante, porque, pensándolo a fondo, nos lleva a cuestionar el concepto mismo de realidad como simple presencia. La filosofía y la mentalidad común piensan desde siglos que la realidad verdadera de las cosas es la que se aprehende "objetivamente" con una mirada desinteresada que es, por excelencia, la mirada de la ciencia y de sus mediciones matemáticas. Pero si, como se vio, el modo de presentarse originario de las cosas en nuestra experiencia no es aparecer como "objetos" independientes de nosotros sino que se nos dan como instrumentos, queda abierto el camino para reconocer la objetividad misma de las cosas como un modo de determinarse particular de la instrumentalidad. La objetividad es algo a lo que se llega (y sobre esto está de acuerdo aún la metodología científica) en virtud de una operación específica en la cual se "hacen a un lado" los prejuicios, las preferencias, los intereses, para ver la cosa tal como es "en sí". Pero esta operación es sin embargo, inevitablemente, una operación del hombre, que éste lleva a cabo precisamente con miras a ciertos objetivos precisos: la conexión de las ciencias objetivas modernas con la técnica no necesita ser documentada.[30] La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es *el verdadero modo de ser* de las cosas.[31]

Sobre la base de todo esto se puede entender fácilmente gran parte del desarrollo ulterior de la analítica existenciaria. Los pasos dados hasta aquí nos mostraron ya cómo la simple presencia no sólo

[30] En la esfera de la escuela fenomenológica este tema ya había sido elaborado por Max Scheler, un pensador muy estimado por Heidegger especialmente en *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919; véase también *Die Wissensformen und die Gesellschaft, ibíd.*, 1926.

[31] "La utilizabilidad es la determinación ontologicocategorial del ente tal como éste es *'en sí'*" (*Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 145; la bastardilla es de Heidegger).

es inadecuada para concebir el ser del hombre, sino que es un modo de ser sólo parcial y derivado también de las cosas diferentes del hombre (de los entes intramundanos, como dice Heidegger). La simple presencia es un modo en el cual las cosas se manifiestan en relación con una operación precisa del hombre; y, en general, las cosas no son "en sí", sino que ante todo están en relación con nosotros como instrumentos; su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del *Dasein*. Este es el primer paso para llevar a cabo una revisión general del concepto de ser.

Las cosas son ante todo instrumentos; pero el instrumento nunca está aislado, siempre es instrumento para algo. Lo cual significa que el instrumento, por ser tal, exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define: "antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios".[32] En esta perspectiva, el mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales, para que éstas *sean*. Hay que hacer notar, sin embargo, y evidentemente no en un sentido temporal, que el mundo como totalidad de instrumentos está *primero* que las cosas como instrumentos individuales. Por otra parte, la totalidad de los instrumentos se da sólo en cuanto existe alguien que los emplea o puede emplearlos como tales, en cuanto esté el *Dasein*, para el cual los instrumentos tienen su sentido, su utilidad. "Primero" que el mundo, o en la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental, está el *Dasein*. No hay mundo si no hay *Dasein*. Es también cierto que a su vez el *Dasein* no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa. Por eso, como se ha visto, el mundo es "un carácter del *Dasein* mismo".

En lo que se refiere a las cosas, ser no significa pues, en primer lugar estar simplemente presentes, sino que significa pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo. Este pertenecer al mundo se puede definir ulteriormente sobre la base de un análisis más preciso del concepto de instrumento. Por cuanto está siempre constituido en función de otro, el instrumento tiene el carácter de la referencia. El instrumento se refiere no sólo al uso específico para el cual está hecho, sino también, por ejemplo, se refiere a las personas que lo usan, al material de que está constituido, etc. Sin embargo, el instrumento como tal no está hecho para manifestar

[32] *Ibíd.*, pág. 141.

tales referencias; está hecho para un cierto empleo y no para suministrar todas estas informaciones varias. Hay sin embargo un tipo de entes intramundanos utilizables en los cuales el carácter de la referencia, precisamente en este sentido "informativo", no es sólo accidental, sino que es constitutivo: son los signos. Heidegger no habla aquí (párrafo 17 de *Ser y tiempo*) del lenguaje que trata explícitamente más adelante; pero evidentemente no lo hace porque aquí el análisis se dirige a la consideración de la cosalidad de las cosas, como entes intramundanos; en tanto que el lenguaje está más directamente vinculado con los existenciarios. Para entender el concepto heideggeriano de comprensión como parte constitutiva del ser en el mundo y para comprender los desarrollos de su filosofía en los años posteriores a *Ser y tiempo*, y especialmente sus escritos más recientes, conviene tener en cuenta que lo que se dice aquí sobre el signo es válido también y principalmente en el caso del lenguaje.

En el signo, la utilidad coincide con la "capacidad de referencia", el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. En cuanto instrumentos, las cosas remiten constitutivamente a algo que no son ellas mismas. Pero en el signo este constitutivo estar en relación se presenta en primer plano, se muestra en la identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia. Por eso, el signo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana. Pero hay un segundo sentido más profundo en el que el signo revela la mundanidad del mundo y el ser de las cosas. En efecto, se puede decir que si el mundo es la totalidad de los instrumentos del hombre, los signos son un poco como las "instrucciones para usar" dichos instrumentos. De hecho aprendemos a usar las cosas no tanto viéndolas usar o usando todos los instrumentos de que está constituido el mundo, sino principalmente a través de los discursos que nos ponen al corriente sobre el uso de las cosas. Como se aclarará cada vez más en el desarrollo de la analítica existencial, nuestro ser en el mundo no es sólo o principalmente un estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino que es un estar familiarizados con una totalidad de significados.[33]

[33] El nexo está explícito en la pág. 165: la significatividad "constituye la estructura del mundo".

La instrumentalidad de las cosas, según ya dijimos, no es sólo su servir efectivo a fines, sino que, de manera más general, es su "valer" para nosotros en un sentido u otro; pero estas valencias de las cosas que nunca se descubrieron todas en su uso efectivo, son manifiestas a través del lenguaje y en general a través de los signos. Disponemos del mundo mediante los signos y en virtud de ellos somos en el mundo. *"El signo es un ente óntico utilizable que, en la medida en que es este medio determinado, hace al mismo tiempo las veces de algo que manifiesta la estructura ontológica de la utilizabilidad, de la totalidad de las referencias y de la mundanidad"* (la bastardilla es de Heidegger).[34]

Así llega a precisarse la noción de ser en el mundo en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad constitutiva de las cosas y del descubrimiento del signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia; ser en el mundo significará ahora no tanto tener siempre relación con una totalidad de cosas instrumentos, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados. Esta conexión entre mundanidad y significatividad prepara ya, según veremos, la aparición del lenguaje en primer plano a lo largo de la especulación heideggeriana posterior; pero mientras tanto también es esencial aquí esa conexión para entender la importancia central de la noción de comprensión en la descripción de las estructuras existenciarias del ser en el mundo propio del *Dasein*.

4. La constitución existencial del Dasein

Si el *Dasein* es ser en el mundo, el resultado del análisis de la mundanidad deberá reflejarse también en la determinación de las estructuras existenciarias del *Dasein*. Esto es lo que Heidegger llama el análisis del "Ser-en como tal" (*In-Sein als solches*) que apunta a la definición de los "existenciarios". Precisamente desde este punto de vista, la coincidencia de mundo como totalidad de instrumentos y mundo como totalidad de significados se revela decisiva. El existenciario (esto es, el modo de ser del *Dasein*) que suministra el hilo conductor de esta parte del análisis es, en efecto, la comprensión (*Verstehen*). El *Dasein* está en el mundo ante todo y fundamentalmente como *comprensión* antes que como afectividad (poco después volveremos a este punto). El mundo, según vimos, es una totalidad de relaciones y de referencias. Ahora bien:

[34] *Ibíd.*, pág. 159.

"*la comprensión* mantiene las relaciones arriba examinadas en un estado de apertura preliminar...Estas relaciones están vinculadas entre sí en una totalidad originaria...La totalidad de las relaciones de este significar es lo que nosotros llamamos con el término *significatividad*. El *Dasein, en su intimidad con la significatividad es la condición óntica de la posiblidad de descubrir el ente que se encuentra en el mundo en el modo de ser de la utilizabilidad*".[35]

En lo tocante al *Dasein*, ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad de significados. Como ya vimos, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de "objetos" con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una función, esto es, de un significado; y se le pueden manifestar como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el *Dasein* ya dispone. Con esto se pone de manifiesto la estructura peculiarmente "circular" de la comprensión, que constituye uno de los núcleos teóricos más relevantes de todo *Ser y tiempo*. Si el mundo, como vimos, está "primero" que las cosas individuales –porque de otra manera las cosas, que *son* sólo en cuanto pertenecen al mundo como totalidad instrumental, no podrían darse como tales–, también está primero que todo significado particular y específico la totalidad de significados en que se resuelve el mundo. En otros términos, podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto "patrimonio de ideas" y, si se quiere, ciertos "prejuicios", los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. Ocurre como en la lectura de un libro: todos tenemos la experiencia de que un libro nos habla en la medida en que "buscamos" en él algo; o, como decía Platón, podemos reconocer lo verdadero cuando lo encontramos, porque de alguna manera ya lo conocemos.

Esto no significa que el *Dasein* disponga desde el comienzo de un conocimiento completo y concluso del mundo. No hay que olvidar nunca el vínculo de la noción de significado con la de instrumentalidad. Los significados de las cosas no son sino sus *posibles*

[35] *Ibíd.*, págs. 164–5.

usos para nuestros fines. Precisamente porque el hombre es constitutivamente poder ser, todas las estructuras de su existencia poseen este carácter de apertura y de posiblidad. El *Dasein* está en el mundo en la forma del *proyecto*. Y hasta la comprensión originaria de que dispone el *Dasein* es sencillamente un proyecto, con todos los sentidos implícitos en esta palabra y el hecho de que el proyecto es una especie de "guía", aunque también está sujeto a modificaciones y desarrollos y aunque inicialmente tenga sólo la forma de un esbozo que debe ser ulteriormente elaborado. Sustancialmente la idea de proyecto, que define la totalidad del modo de ser del *Dasein*, tiene aquí dos sentidos: la comprensión es proyecto por cuanto es un poseer la totalidad de los significados que constituyen el mundo antes de encontrar las cosas individuales; pero esto ocurre sólo porque el *Dasein* es constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo insertándolas en este su poder ser y entendiéndolas, por lo tanto, como posibilidades abiertas.

El *Dasein* pues, nunca es una *tabula rasa* sobre la cual van a grabarse las imágenes y los conceptos de las cosas. Pero ni siquiera se puede pensar que el *Dasein* sea un sujeto provisto desde el comienzo (por ejemplo, en virtud de herencia biológica o cultural) de ciertas "hipótesis" sobre el mundo y sobre las cosas que puede verificar o rechazar al encontrarse directamente con las cosas, como querría una teoría del prejuicio de origen iluminista. Esto, en efecto, supone que sea posible un cotejo entre las cosas "en sí" y nuestros prejuicios sobre ellas. Pero la idea de que se deben abandonar los prejuicios para encontrar las cosas como son "en sí" presupone precisamente que se vean las cosas como simples presencias, como "objetos". Si, como vimos, las cosas no son ante todo esas simples presencias, entonces ni siquiera se puede pensar en salir de la comprensión (o precomprensión) del mundo que originariamente nos constituye para encontrar directamente las cosas y verificar si las ideas que tenemos de ellas son válidas o no.

La imposiblidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados (una vez eliminado el supuesto del ser de las cosas entendido como simple presencia) no es ya algo negativo o limitante, sino que constituye nuestra posibilidad misma de encontrar el mundo. El conocimiento no es un ir del sujeto hacia un "objeto" simplemente presente o, viceversa, la interiorización de un objeto (originariamente separado) por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien la articu-

lación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama *interpretación (Auslegung)*. No tiene sentido hacer la observación de que de esta manera el conocimiento es sólo un movimiento del sujeto en el interior de la propia "imagen del mundo" ya dada; no estamos aquí en el plano de una reducción del conocimiento o de la filosofía a "visión del mundo",[36] en el sentido subjetivista del término.

El ser en el mundo no tiene nada del "sujeto" de que habla mucha filosofía moderna, porque esta noción presupone precisamente que el sujeto es algo que se contrapone a un "objeto" entendido como simple presencia. El *Dasein* no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto. El conocimiento como interpretación no es el desarrollo y articulación de las fantasías que el *Dasein* como sujeto individual pueda tener sobre el mundo, sino que es la elaboración de la constitutiva y originaria *relación con el mundo* que lo constituye. La idea del conocimento como articulación de una precomprensión originaria es la doctrina de aquello que Heidegger llama (junto con la tracición de la teoría de la interpretación) el "círculo hermenéutico". Ese círculo puede parecer un círculo vicioso sólo desde el punto de vista de un ideal del conocer que conciba el ser como simple presencia.

> *"Pero si se ve en este círculo un círculo vicioso y se procura evitarlo o si sencillamente se lo 'siente' como una irremediable imperfección, se entiende mal de cabo a rabo la comprensión...* el esclarecimiento de las condiciones fundamentales de la posibilidad del interpretar mismo, las condiciones de su posibilidad. Lo importante es no salir fuera del círculo, sino permanecer dentro de él de la manera justa. El círculo de la comprensión no es un simple círculo en el que se mueva cualquier forma de conocer, sino que es la expresión de la *preestructura (Vorstruktur)* propia del *Dasein* mismo".[37]

[36] La afirmación del mismo concepto de *Weltanschauung* está vinculado con el subjetivismo moderno que es sólo un correlativo de la reducción del ser a objetividad y a simple presencia. Veáse el ensayo sobre *L'epoca dell' immagine del mondo* en el vol. *Sentieri interrotti* (traducción italiana de *Holzewege*, Frankfurt, 1905), Florencia, 1968.

[37] Essere *e tempo*, traducción citada, pág. 250.

5. La situación afectiva y el estar lanzado

Sobre la base de la conexión de mundanidad y significatividad, el análisis del "Ser-en" conduce pues al reconocimiento de un primer grupo de existenciales: la comprensión, la interpretación (estrechamente ligada a la comprensión en lo tocante a su articulación interna), a las que se agrega el discurso (*Rede*) como concretarse de la interpretación.[38] Pero tan originariamente como la comprensión y el discurso y de alguna manera hasta más radical por cuanto es lo que permite pasar a la noción de estado-de-yecto* (noción que continuará siendo determinante aun en la segunda sección de *Ser y tiempo*), es un tercer existenciario que Heidegger designa con el término de *Befindlichkeit*[39] y que nosotros traducimos al castellano por "disposicionalidad",[40] pero que literalmente quiere decir el modo de "encontrarse", de "sentirse" de esta o aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos.

El *Dasein*, en cuanto ser en el mundo, no sólo tiene ya siempre cierta comprensión de una totalidad de significados, sino que tiene siempre cierta disposicionalidad; es decir, las cosas no sólo están provistas de un significado en un sentido "teórico", sino que también poseen una valencia emotiva. Si la analítica existenciaria quiere resguardarse del riesgo de privilegiar un aspecto del *Dasein* en detrimento de otros –y la filosofía por lo común privilegió el aspecto teórico o cognoscitivo– debe tener muy en cuenta la afectividad.[41]

[38] *Ibíd.*, párrafo 34.

[39] *Ibíd.*, párrafo 29.

[40] En la nueva edición de su traducción italiana, Pietro Chiodi adoptó la expresión "situación emotiva" (véase pág. 225 y siguientes). Nosotros preferimos la expresión "situación afectiva", que aparecía en la primera edición, por las razones indicadas en la nota 1.

[41] Este interés por la esfera afectiva del *Dasein* explica la estimación que Heidegger siempre tuvo por el pensamiento de Max Scheler; véase O. Pöggeler, *op. cit.*, págs. 76–7.

* A pesar de que Vattimo ha traducido *Geworfenheit* al italiano por *essere-gettato* (literalmente, "estar lanzado o arrojado"), hemos mantenido la traducción de Gaos, ya popularizada en nuestro idioma, de "estado-de-yecto". [T]

No se trata sólo de reconocer los derechos de la afectividad junto con los de la comprensión por una preocupación de hacer un análisis completo; la elaboración del concepto de disposicionalidad hace dar a Heidegger un paso decisivo en el desarrollo de su discurso. Que el *Dasein* se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que "acompañe" sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma. Verdad es que en *Ser y tiempo* se habla sólo de un coorigen de disposicionalidad y comprensión. Pero nuestra hipótesis es legítima si se piensa, por un lado, que precisamente la disposicionalidad "abre al *Dasein* en su estado-de-yecto"[42] (y ahora se verá la importancia central de esta noción) y, por otro lado, que el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible sólo sobre la base del hecho de que el *Dasein* está siempre originariamente en una situación afectiva;[43] por lo tanto, toda relación específica con las cosas individuales (aun la comprensión y su articulación interpretativa) es posible en virtud de la apertura al mundo garantizada por la disposicionalidad. "*La disposicionalidad ya ha abierto el* Dasein *al mundo en su totalidad, con lo que hace así posible un dirigirse hacia.*"[44]

La disposicionalidad, esto es, el modo originario de encontrarse y de sentirse en el mundo, es una especie de primera "prensión" global del mundo que de alguna manera funda la comprensión misma:

> "En el plano ontológico fundamental debemos confiar el descubrimiento originario del mundo a la 'simple disposicionalidad'. La intuición pura, aunque penetrase en las más íntimas estructuras del ser de aquello que está simplemente presente, no podría nunca descubrir algo amenazador".[45]

En la parte final de este pasaje es evidente la polémica contra

42 *Essere e tempo*, trad. cit. pág. 232.

43 Véase *Ibíd.*, pág. 230. La bastardilla es de Heidegger.

44 *Ibíd.*, pág. 229.

45 *Ibíd.*, pág. 230.

el trascendentalismo neokantiano y las tendencias trascendentales de la misma fenomenología. Es aquí donde se hace evidente la importancia del concepto de disposicionalidad en el desarrollo de *Ser y tiempo;* ese concepto constituye un progreso en el camino de "concretar" el problema del ser, preocupación que, como vimos, guía a Heidegger en los años de su formación filosófica. Si hasta aquí las estructuras del ser en el mundo podrían hacer pensar aún en una forma de trascendentalismo en el propio Heidegger, ahora este posible equívoco queda disipado. El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el "proyecto" dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la "razón" como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto "calificado", definido, podríamos decir, "tendencioso". La afectividad no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de las cosas como un aspecto susceptible de ser distinguido y del cual se pueda prescindir (en un esfuerzo de conocimiento desinteresado). Ya dijimos que el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él como totalidad de significados; pero ahora esta precomprensión se nos manifiesta constitutivamente vinculada con una disposicionalidad determinada. Mientras el análisis se mantiene en el nivel de la comprensión y de la interpretación, el *Dasein* puede todavía tal vez parecer semejante al sujeto kantiano. Lo que lo distingue radicalmente es el no ser "puro" como la razón kantiana. Y esta impureza surge de la consideración de la disposicionalidad.

La disposicionalidad revela el hecho de que el proyecto que constituye el *Dasein* es siempre un "proyecto lanzado"[46] y esto pone de manifiesto la finitud del *Dasein*. En efecto, en la disposicionalidad nos encontramos siendo sin poder dar, radicalmente, razón de ello. El *Dasein* es finito por cuanto el proyecto sobre el mundo que constituye su ser no es un supuesto que él pueda "resolver" y cumplir, como quería Hegel. El mundo se nos aparece siempre, originariamente, a la luz de cierta disposición emotiva: alegría, miedo, desinterés, tedio. Todos los afectos singulares son posibles sólo como especificaciones del hecho de que el *Dasein* no puede estar en el mundo (y, por lo tanto, las cosas no pueden dársele) si no es a la luz de una disposicionalidad que, radicalmente, no

[46] *Ibíd.*, párrafo 31.

depende de él.

Si la disposicionalidad es un aspecto constitutivo (no sólo accidental) de nuestro estar abiertos al mundo, luego viene a constituir el modo mismo en que se nos dan las cosas y, por lo tanto, el modo en que ellas son; y si, por otro lado, la disposicionalidad es algo en lo que nos encontramos sin poder dar razón de ello, la conclusión será que la disposicionalidad nos pone frente al hecho de que nuestro modo originario de captar y comprender el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan, sin ser, por otro lado, una característica trascendental de una razón "pura", ya que la afectividad es precisamente lo que cada uno de nosotros tiene de más propio, de más individual y de más cambiante. Es sobre todo este último aspecto aquel en el que Heidegger insiste al ilustrar el concepto de proyecto lanzado.

" Este carácter del ser del *Dasein*, de que esté escondido su dónde y su de dónde y de estar en cambio radicalmente abierto en cuanto tal, es lo que llamamos el *estado-de yecto (Geworfenheit)* de este ente en su ahí. La expresión estado-de-yecto viene a significar la *efectividad* del ser entregado."[47]

El *Dasein* no es el sujeto trascendental; verdad es que, como aquél, hace posible el mundo en virtud de su apertura; pero este su estar abierto al mundo no es a su vez una "estructura" trascendental y para; es un *hecho* bien determinado y definido en el caso de cada *Dasein*, hecho que se manifiesta en la afectividad como aspecto constitutivo del proyecto. El *Dasein* es pues finito, por cuanto (aun siendo el que abre y funda el mundo) es a su vez lanzado a esta apertura, la cual no le pertenece ni como algo de que él pueda disponer, ni como una determinación trascendental de todo sujeto como tal. Esta estructura lanzada del *Dasein* es lo que Heidegger llama la *efectividad (Faktizität)* de la existencia.[48] Efectividad y *Geworfenheit* (estado-de-yecto) son expresiones sinónimas que ponen de manifiesto el verdadero sentido de esa *pre*-estructura de la que se hablaba en el pasaje al que nos referimos cuando aludimos al círculo compresión-interpretación. El *pre* que se revela en este círculo, el hecho de que el conocimiento no pueda ser otra cosa

[47] *Ibíd.*, pág. 226.

[48] *Ibíd.*, págs. 226–7.

que la articulación de una precomprensión en la que el *Dasein* ya se encuentra siempre, no es sino la finitud constitutiva del *Dasein*. El sujeto puro neokantiano queda sustituido por un *Dasein* concretamente definido y, como se verá, también históricamente situado.

6. Geworfenheit y caída*. Autenticidad e inautenticidad

Con el concepto de estado-de-yecto llegamos al núcleo de la temática más propiamente "existencialista" de Heidegger, al punto que permite (a pesar de los límites que presenta la definición) considerar que su filosofía pertenece indiscutiblemente a la "filosofía de la existencia". Su polémica contra el transcendentalismo neokantiano tiene un sentido fundamentalmente análogo al de la polémica de Kierkegaard contra Hegel: trátase siempre de reivindicar la finitud del *Dasein* contra concepciones que miran al hombre como un puro ojo vuelto al mundo. También el rechazo heideggeriano del concepto de simple presencia asume aquí su justa dimensión; ese rechazo no va enderezado a reivindicar una dependencia idealista del mundo del yo; el ser como objetividad es negado precisamente porque es correlativo de un yo concebido como puro ojo, como espectador de la verdad entendida como dada en la presencia.

Finitud y *Geworfenheit* significan que el proyecto, que es el *Dasein*, está siempre concretamente definido, como surge del análisis de la situación afectiva. Hay un tipo de definición del proyecto que Heidegger tematiza explícitamente y que tiene una función fundamental en *Ser y tiempo* (aun cuando en torno de esta cuestión surgen múltiples problemas que probablemente no puedan ser resueltos dentro del ámbito de la obra),[49] se trata de la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica. Esta distinción, que sólo sobre la base del concepto de finitud al que se ha llegado ahora encuentra una primera justificación, aparece en *Ser y tiempo* ya en las primeras páginas y a menudo aparece siempre como al sesgo, sin encontrar nunca una definición en términos formalmente

[49] Como lo vio bien P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger,* Turín, 1955^2, quien funda en estos problemas toda su crítica a Heidegger.

* El término alemán *Verfallenheit* ha sido traducido por el autor por *deiezione* que nosotros hemos traducido por "caída" o "condición-de-yecta": caída del *Dasein* en el sentido en que se dice, por ejemplo, caída del hombre o ángel caído. [T].

precisos. En esta distinción se oculta seguramente uno de los núcleos de los problemas que quedan pendientes después de *Ser y tiempo* y que de manera subterránea impulsan el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano.

Hemos visto que el estado-de-yecto es la efectividad del *Dasein*, esto es, el hecho de que el *Dasein* tiene ya siempre un cierto modo global de relacionarse con el mundo y comprenderlo, modo global que está atestiguado en la disposicionalidad y en la comprensión. Ahora bien, ¿cómo se entiende concretamente en el *Dasein* este poseer originario una prensión y una comprensión preliminares y globales del mundo? En la cotidianidad media a que se atiene la analítica existenciaria como su punto de partida, la comprensión preliminar del mundo que constituye el *Dasein* se realiza como participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo "común" de ver y juzgar las cosas. Si nos preguntamos qué significa en concreto el hecho de que el *Dasein* tenga ya siempre una cierta comprensión del mundo, hasta emotivamente definida, la primera respuesta que encontramos es la de que, de hecho, el *Dasein* encuentra el mundo siempre a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que se encuentra viviendo. Ya observamos que el hombre no aprende a usar el mundo como totalidad de instrumentos tratando de emplear todos los instrumentos individuales; el hombre ve cómo los demás usan los instrumentos y, lo que es aún más importante, oye hablar de ellos. Con la idea de mundo como totalidad de instrumentos se vincula pues inmediatamente el hecho de que el *Dasein* está en el mundo junto con otros, que es *estar-con* "El *Dasein* es primero de todo y por lo común el 'mundo' que lo ocupa y preocupa. Esta identificación-con tiene en general el carácter del extravío en la publicidad del 'se' (man)".[50] Precisamente porque en la manipulación de las cosas el Dasein está siempre junto con otros tiene la tendencia a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que *se piensa*, a proyectarse sobre la base del anónimo *se* de la mentalidad pública. Aun cuando en concreto está contrapuesto a los demás, el *Dasein* por lo común permanece dentro de los esquemas del *se*: "Nos apartamos de la 'gran masa' porque *se* apartan de ella. Encontramos

50 *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 279.

'escandaloso' lo que *se* encuentra escandaloso"[51] (la bastardilla es nuestra). En el mundo del "se" dominan la charla sin fundamento, la curiosidad y el equívoco: el carácter común de todos estos fenómenos es el hecho de que en ellos el *Dasein* tiene la impresión de "comprenderlo todo sin ninguna apropiación preliminar de la cosa".[52] Las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado, sino tan sólo porque son comunes. En lugar de la apropiación originaria de la cosa, se verifica aquí la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho.[53]

Este hecho de pertenecer al mundo del "se" no es sólo un límite negativo y no es algo que pueda uno imaginar evitar con una decisión deliberada. "El *Dasein* puede también no sustraerse nunca a este estado interpretativo cotidiano en el cual ha crecido. En él, por él, y contra él se realiza toda genuina comprensión".[54] Por estar ante todo en estado-de-yecto en el mundo del "se", la existencia es siempre originariamente inauténtica. En este sentido, con el estado-de-yecto está vinculado lo que Heidegger llama la *condición de-yecta o caída (Verfallenheit)* constitutiva del *Dasein*. Condición de-yecta significa que "el *Dasein*, en primer lugar y dentro de ciertos límites, *siempre* (la bastardilla es nuestra) está entregado a este estado interpretativo", es decir, a la mentalidad del *se*.[55] En contraposición a esto, ¿qué es la autenticidad? Cuando introduce estos términos,[56] Heidegger dice que el *Dasein* puede ser auténtico o inauténtico, por cuanto siendo él mismo su propia posibilidad, "puede, en su *Dasein*, o bien 'elegirse', conquistarse, o bien perderse y no conquistarse en modo alguno". Por otra parte, en uno de los pasajes que recordamos poco antes, la inautenticidad parece caracterizada esencialmente por la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, ya que en vez de encontrar la cosa misma se mantiene uno en las

51 *Ibíd.*, págs. 215–6

52 *Ibíd.*, pág. 271.

53 *Ibíd.*, pág. 270.

54 *Ibíd.*, págs. 271–2.

55 *Ibíd.*, pág. 269.

56 *Ibíd.*, pág. 107.

opiniones comunes. La autenticidad (*Eigentlichkeit*) es tomada por Heidegger en el sentido etimológico literal en conexión con el adjetivo "propio" (*eigen*): auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya. Este tema, que se desarrollará y tendrá su explicación exacta en la segunda sección de la obra, se entrecruza ahora con el aspecto cognoscitivo que, según vimos, se manifiesta en el primer plano en el análisis del *se*: el *Dasein* inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas; no posee esa "pureza y conformidad con el hecho" que son propias del discurso y de la comprensión.[57] ¿Qué nexo hay entre el no elegirse en la posibilidad propia, entre el no apropiarse verdaderamente de sí, y la incapacidad de llegar a las cosas? Y sobre todo, ¿cómo puede configurarse, en la perspectiva heideggeriana, un "llegar a las cosas"?

Comencemos por este segundo problema. Hemos visto que para Heidegger el conocimiento no es la relación de un sujeto con un objeto exterior a él; es en cambio la articulación de una comprensión de que el *Dasein* siempre dispone y en la cual se encuentra siempre ya en relación con el mundo. Pero si ello es así, parece difícil distinguir entre un conocimiento "verdadero" y un conocimiento "falso", entre un discurso que descubra las cosas y una pura charla sin fundamento. Ambas cosas son, en efecto, articulaciones de cierta precomprensión: también el mundo del *se* está constituido por una precomprensión, es un "proyecto" del mundo. En el pasaje en que habla del círculo comprensión-interpretación, Heidegger dice que:

> "en él se oculta una posibilidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es captada de manera genuina sólo si la interpretación comprendió que su tarea primera, duradera y última es la de no dejarse imponer nunca pre-disponibilidad, pre-videncia y pre-cognición (son los términos constitutivos de la precomprensión) por la situación o por las opiniones comunes, sino que debe hacerlas surgir de las cosas mismas con lo que quedará garantizada la cientificidad del tema".[58]

[57] *Ibíd.*, pág. 270.

[58] *Ibíd.*, pág. 250.

Hay pues una precomprensión que no se limita a expresar que la situación histórico-social pertenece al mundo del *se*; trátase de una precomprensión que surge de alguna manera de la cosa misma: no evidentemente en el sentido de que la cosa se dé de algún modo como simple presencia, sino en el sentido de que la comprensión que realmente abre al mundo es nuestra relación concreta con la cosa. La charla habla de todo y especialmente de las cosas con las que no tiene una relación directa; la autenticidad es *apropiación* fundamentalmente en este sentido: se apropia de la cosa al relacionarse directamente con ella. Todo esto, aunque todavía vago, está sin embargo atestiguado claramente por nuestra experiencia común: hablar con conocimiento de causa sólo se puede cuando se ha experimentado de algún modo directo aquello de que se habla; y este experimentar nunca se entiende principalmente como encuentro de un sujeto con un "objeto", sino que se lo entiende como una relación más compleja, como la que se expresa, por ejemplo, en la expresión "hacer una experiencia" o "tener experiencia" (piénsese en el sentido que tiene "hacer experiencias" en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel).

El encuentro "directo" con la cosa está pues vinculado con la apropiación de la cosa como tal; pero como ésta no es nunca simple presencia sino que es instrumento, apropiarse de la cosa quiere decir también, y más radicalmente, incluirla dentro del proyecto propio de existencia. Desde este punto de vista se comprende cómo la inautenticidad del *se* consiste en el hecho de que el suyo no es nunca un verdadero "proyecto"; las cosas de que habla el *se* no son encontradas en el ámbito de un proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente por *alguien;* es decir: si las cosas son instrumentos y el instrumento es tal únicamente en el proyecto, el proyecto implica empero una elección y una decisión de proyectar; sólo en un proyecto así concretamente querido las cosas son verdaderamente lo que son. El "proyecto" del *se* nunca es decisión de alguien; es sólo una especie de fondo de que tiene necesidad la elección del individuo pero sólo como fondo para destacarse de él. En el *se* las cosas desligadas de un verdadero proyecto no se presentan en su verdadera naturaleza de posibilidades, sino que se presentan sólo como "objetos"; hasta la concepción del ser de las cosas como simple presencia se revela así vinculada con la inautenticidad y con la falta de apropiación que caracteriza al *se*. El encuentro con las cosas, el

conocimiento verdadero, implica en cambio que el *Dasein* asuma en cierto modo responsabilidades: este tema constituirá el centro de la segunda sección de *Ser y tiempo*. La expresión asumir responsabilidades no significa aquí que Heidegger privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor. Heidegger descarta que la distinción entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existenciaria, un significado moral.[59] La analítica existenciaria se limita a señalar que las cosas se presentan verdaderamente en su naturaleza de posibilidades abiertas sólo en el ámbito de un proyecto decidido; en el mundo del *se*, las cosas se dan sólo de manera empobrecida y "deyecta", es decir, en un modo que no es diferente de aquel modo en que ellas son en la existencia auténtica, sino en un modo que es sólo una derivación empobrecida de aquél. Pero al análisis no le interesa establecer cuál modo sea "mejor"; sólo le interesa establecer cuál es el modo originario del cual depende el otro. Y ese modo originario, que hace posible al menos originario, es el proyecto decidido de la existencia auténtica.

Esta es la conclusión de la primera sección de *Ser y tiempo*.[60] Los resultados del análisis desarrollado hasta aquí son retomados en la definición del *Dasein* como *Sorge* [cuidado, cura, preocupación], que equivale a lo que indicamos antes con la expresión gené-

[59] Véase por ejemplo *Essere e tempo*, traducción citada, página 107: "La inautenticidad del *Dasein* no implica empero un ser 'menor' o un grado 'inferior' de ser"; y en la página 284: "La existencia auténtica no es algo que se desarrolle por encima de la cotidianidad de-yecta; existencialmente ella es sólo una versión modificada de ésta...La interpretación ontologicoexistenciaria no tiene la pretensión de formular juicios ónticos sobre la 'corrupción de la naturaleza humana'; y esto no porque nos falten pruebas, sino porque su problemática se plantea más acá de cualquier juicio sobre la corrupción o no corrupción de los entes". La alternativa auténtico-inauténtico no ha de confundirse con la de existencial y existenciario ni con la de óntico y ontológico (véanse las notas 16 y 18). La autenticidad no es asumir el punto de vista filosófico (existenciario); y se puede ser auténtico también (y hasta fundamentalmente sólo así) en el plano existencial y óntico. Sin embargo, puesto que la problematización filosófica de la existencia es para el hombre que filosofa una probabilidad existencial, se puede plantear el problema de si dicha problematización existenciaria no exige también necesariamente la elección existencial de la autenticidad. Una indicación de esta problemática, no resuelta, se puede ver en la página 68 de la citada traducción: "La analítica existenciaria, por su parte, tiene en última instancia raíces existenciales, esto es ónticas".

[60] La dedicada (véase la nota 24) al "analísis fundamental del *Dasein* en su momento preparatorio".

rica de "asumir responsabilidades" (en un sentido no moral, como queda dicho). La *Sorge* es "pre-ser-se-ya-en (un mundo en cuanto ser cabe [o junto a] (el ente que se encuentra dentro del mundo)".[61] La *Sorge* es el ser del *Dasein*, ya en su modalidad auténtica, ya en la modalidad inauténtica; pero esta última, como ha resultado claramente de los varios pasajes de la analítica existencial, no es más que el modo de ser parcial, derivado y de-yecto de las estructuras auténticas; por eso el estudio del *Dasein* en el modo en que se presenta en la cotidianidad media conduce empero al descubrimiento de las estructuras auténticas de la existencia.

Hay una razón profunda de que Heidegger pase aquí a la segunda sección de la obra, es decir, que pase del análisis preparatorio a un nivel más radical: y este paso se produce cuando se llega a las ideas de estado-de-yecto y de "caída". Ya dijimos que el hilo conductor de la indagación heideggeriana es concretar aquel yo que el trascendentalismo concebía siempre como yo puro. Aquí, en cambio, se manifestó claramente que el yo puede realizar esa función de apertura del mundo (que el trascendentalismo le asigna) precisamente en la medida en que ese yo *no es puro*, sino que está concretamente situado y definido. Sólo a un proyecto definido y "finito" las cosas pueden manifestarse en su verdadera esencia de cosas. Antes de llegar a la noción de estado-de-yecto y a la noción de autenticidad, "podía parecer que el ser en el mundo era una armadura rígida en cuyo interior tuvieran lugar las relaciones posibles del *Dasein* con su mundo sin que la 'armadura' misma estuviera implicada en su ser"[62]; es decir, el *Dasein* parecía poder cambiarse por el yo trascendental. Pero la idea de *Geworfenheit* nos mostró que el proyecto mismo está históricamente definido y, por lo tanto, que es "finito". La finitud y el estado-de-yecto no son sencillamente aspectos del *Dasein* que se sitúen junto a los otros aspectos antes descubiertos. Si únicamente en cuanto lanzado el *Dasein* puede ser proyecto, esto quiere decir que la *Geworfenheit* es la raíz misma de todas las estructuras existenciales del *Dasein*. Habiendo partido de la posición de que el ser del *Dasein* no se puede pensar en términos de simple presencia, encontramos aquí la razón y la significación última de este hecho. El *Dasein* no es simple presencia porque es

[61] *Essere e tempo,* traducción citada pág. 301.

[62] *Ibíd.*, pág. 280.

proyecto lanzado. En este punto termina el análisis preparatorio y la obra se sitúa en un nivel más radical y originario, en el cual, como es característico del método heideggeriano, los resultados del análisis anterior "se repiten", es decir son vueltos a encontrar en su fundamento.

7. *Dasein* y temporalidad. El ser para la muerte

Esta ulterior y más originaria operación de fundar los resultados de la analítica llevará a Heidegger a poner de relieve el carácter constitutivamente temporal del *Dasein* y, por lo tanto, lo acercará posteriormente al objetivo de su indagación que es elaborar la relación ser-tiempo. El primer paso en esta dirección se da reconociendo que el carácter sólo preparatorio y provisional del análisis desarrollado hasta aquí se debe a la falta de autenticidad y de totalidad. Verdad es que la orientación del análisis sobre el *Dasein* en su cotidianidad media quería ser precisamente un modo de garantizar una visión total (no previamente limitada) del ser del *Dasein*. Pero este sentido de totalidad, considerado más a fondo, se revela también inadecuado, por cuanto implícitamente se inspira en una visión del *Dasein* como simple presencia. ¿Qué significa, en el caso del *Dasein* ser un todo? Si el *Dasein* es esencialmente poder ser, nunca podremos encontrarlo como un todo. El hecho de partir de la cotidianidad media como lugar de "todas" las posibilidades del *Dasein* admite implícitamente estas posiblidades como simples presencias, posibilidades que habría que tener en cuenta en su conjunto sin pasar por alto ninguna. Por otro lado, al partir de la cotidianidad media, nos hemos visto llevados a considerar el *Dasein* en su modo de ser inauténtico y sólo al final llegamos a una noción de autenticidad, todavía sin embargo imprecisa y aproximada.

Sigamos, con Heidegger, el hilo conductor de la totalidad:[63] ¿en qué sentido el *Dasein* (que es siempre poder ser) puede ser un todo? No se puede pretender experimentar el *Dasein* como totalidad en el sentido de la simple presencia porque es constitutivo en él ser posibilidad abierta. Así y todo, se puede decir que el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues en efecto muere y llega un momento en que esa estructura de abierto incumplimiento no es más tal. La muerte, como hecho biológico, no representa sin embargo el cumplimiento de la totalidad del *Dasein*: concebirla así

significaría pensar el *Dasein* como simple presencia; el *Dasein* estaría cumplido cuando a todos sus otros modos de ser viene a agregarse también el estar muerto. El morir empero no es un hecho que se agregue a otros y que complete la totalidad del *Dasein*, puesto que, cuando está muerto, el *Dasein*, lejos de ser un todo, no es más.

Este discurso sin embargo no puede concluir sencillamente negando que la muerte sea una posibilidad del *Dasein* (según el razonamiento epicúreo, para el cual cuando estoy vivo mi muerte no está y cuando sobrevenga mi muerte yo no estaré más, por lo cual en el fondo la muerte no me incumbe). ¿En qué sentido pues puede concebirse la muerte como una posibilidad del *Dasein*, esto es, no sólo como un *hecho* que les ocurre a los demás y que a mí *todavía* no me ha ocurrido? Heidegger insistió repetidas veces, en toda la primera sección de *Ser y tiempo*, en el hecho de que los existenciarios no pueden pensarse en términos de simple presencia, sino que hay que concebirlos como posibilidades. Tampoco la muerte del *Dasein* puede pues concebirse sólo como un hecho todavía no presente y que luego estará presente. Es menester ver en qué términos se la puede pensar como una posiblidad existenciaria, es decir, como un elemento que entra a constituir, no accidentalmente, el actual ser del *Dasein* como proyecto.

El primer aspecto de la muerte que se nos impone es su carácter insuperable. La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el *Dasein* no puede escapar, sino que, frente a toda otra posiblidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada más le es posible al *Dasein* como ser en el mundo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad, "la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*".[64] La muerte es la posiblidad más propia del *Dasein*: esto se puede ver atestiguado por el hecho de que todos mueren, es decir, que esa posibilidad es coesencial al *Dasein*; pero la raíz del hecho empírico de que todos mueren es la circunstancia de que la muerte es la posiblidad más propia del *Dasein* en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, mientras que cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior del proyecto mismo como su modo de determinarse.[65]

64 *Ibíd.*, pág. 378.

65 "En esta posibilidad se trata, en el caso del *Dasein*, pura y simple-

¿Qué significa esta primera delineación ontológica de la muerte respecto del problema de la totalidad del *Dasein*? Por un lado, la muerte es la posibilidad más propia y, por lo tanto, más auténtica (recuérdese el nexo auténtico-propio, *eigen-eigentlich*) del *Dasein*; por otro lado, por cuanto nunca puede ser experimentado como "realidad" (por lo menos mi muerte), ella es auténtica posibilidad, es decir, posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el *Dasein* es. La muerte es pues *posibilidad auténtica* y *auténtica posibilidad:* sobre esta base se revela la función que la muerte tiene en constituir el *Dasein* como un todo, en el único sentido en que el *Dasein* puede ser un todo (el cual es en última instancia el sentido de una totalidad históricamente coherente y que deviene). La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un "pensar en la muerte", en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades.

> "La liberación anticipante por la propia muerte libera de la dispersión en las posibilidades que se entrecruzan fortuitamente, de suerte que las posibilidades efectivas, es decir, situadas más acá de aquella posibilidad insuperable, puedan ser comprendidas y elegidas auténticamente. La anticipación abre a la existencia, como su posibilidad extrema, la renuncia a sí misma y así disuelve toda solidificación en posiciones existenciales alcanzadas... Puesto que la anticipación de la posibilidad insuperable abre al mismo tiempo a la comprensión de las posibilidades situadas más acá de ella, ella lleva consigo la posibilidad de la anticipación existencial del *Dasein total*, esto es, la posibilidad de existir concretamente

mente de su ser en el mundo...La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposiblidad del *Dasein*. Así la muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable" (*ibíd.*, pág. 378).

como *poder-ser-total.*"[66]

La anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De esa manera, el *Dasein* no se petrifica proyectándose "definitivamente" sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando.

Ahora resulta claro en qué sentido la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del *Dasein* como totalidad auténtica: al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades *propias* que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte. La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia. A partir de ahora podemos afirmar que sólo al anticipar la muerte propia, que posibilita posibilidades, el *Dasein* tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión.[67]

La autenticidad, que la analítica había descubierto, pero de la cual sólo había esbozado los contornos, adquiere ahora un ulterior carácter definido. Hemos visto que uno de los caracteres esen-

66 *Ibíd.*, págs. 395–6.

67 Tal vez sea útil recordar aquí la distinción kierkegaardiana entre vida estética y vida ética; de la vida estética es símbolo la figura de Don Juan, de la vida ética es símbolo el marido: el primero vive en el instante y en la discontinuidad, el segundo en la continuidad de una historia fundada precisamente en una decisión. Sobre esto véase de Kierkegaard, *Aut Aut*, traducción italiana (parcial) de R. Cantoni, Milán, 1956; y el *Diario del seductor* (originariamente contenido en *Aut Aut*), traducción italiana, de A. Veraldi, Milán, 1955. Si la analogía de autenticidad e historicidad hace pensar en Kierkegaard, igualmente relevante es la analogía entre la función que Heidegger atribuye aquí a la muerte y la significación que ésta tiene en las páginas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel dedicadas a la dialéctica amo-esclavo. Para Hegel es precisamente el miedo a la muerte lo que hace reconocer al esclavo su esencial libertad propia. Veáse *Fenomenología dello spirito*, traducción italiana de E. de Negri, Florencia, 1961, vol. 1, págs. 161–2.

ciales de la existencia inauténtica es la incapacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. Ahora, la anticipación de la muerte, que constituye al *Dasein* como un todo auténtico, suministra la fundación radical del hecho de que el *Dasein* auténtico es tal precisamente y sólo en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades. Y, de manera más general, en el análisis preparatorio de la primera sección de *Ser y tiempo*, la autenticidad permanecía en suspenso y en cierto modo "abstracta", pues era todavía principalmente la estructura de fondo que la reflexión existenciaria descubre sólo en la inautenticidad de lo cotidiano. El concepto de anticipación de la muerte pone de manifiesto lo que es, precisa y concretamente, la existencia auténtica.

Pero todavía se trata, dice Heidegger, de una delineación de la autenticidad en el nivel puramente existencial; se trata de una especie de hipótesis ontológica en la que todavía no sabemos si la autenticidad tiene un correlativo en el nivel óntico y existencial.[68] En sustancia, ahora que se ha precisado la noción de autenticidad-totalidad mediante el concepto de anticipación de la muerte, se trata de ver si en el plano existencial, no en el de la reflexión filosófica sino en la vida concreta, el ser para la muerte se presenta como término efectivo de una alternativa que el *Dasein* puede elegir. El problema es:

> "¿Se proyecta el *Dasein* siempre efectivamente en este ser para la muerte; o bien, sobre la base de su ser más propio, *pretende* al menos un poder-ser auténtico fundado en la anticipación?"[69]

Como ya ocurrió en el caso del análisis de la inautenticidad y del estado-de-yecto, también aquí el esfuerzo de concretar, en el plano existencial, los resultados del análisis existenciario, tendrá no sólo el sentido de dar una confirmación de tales resultados sino que además abrirá el camino de ulteriores y efectivos desarrollos. La busca de una posibilidad existencial de la anticipación de la muerte conduce a Heidegger a elaborar una compleja doctrina de la decisión, que implica el empleo de conceptos objetivamente "enreda-

[68] *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 399. Sobre el significado de los términos "existenciario" y "óntico", veánse las notas 16 y 18.

[69] *Ibíd.*, pág. 399.

dos",[70] como los conceptos de conciencia y de culpa, a los cuales nos referiremos en la medida mínima indispensable para dar una idea de la problemática final de la segunda sección de *Ser y tiempo.*

Como ya se dijo, el problema consiste en descubrir la posibilidad existencial de un auténtico ser para la muerte. En la cotidianidad media, inauténtica y de-yecta en que se presenta el *Dasein*, ¿cómo es posible el paso a la existencia auténtica? Huelga advertir aquí, que dada la distinción entre existencial y existenciario no se puede pensar que ese paso pueda provocarse en virtud de alguna referencia filosófica a la autenticidad. Hay que ver qué cosa, en la existencia cotidiana misma, hace posible algo como un "hacerse auténtico" por parte del *Dasein*. La anticipación de la muerte posibilita todas las otras posibilidades, pero esto implica una especie de momentánea suspensión de la adhesión a esas posibilidades, supone en cierto modo salir de la maraña de perentorios intereses con que dichas posibilidades se imponen en su presencia efectiva. El estar disperso en la adhesión a esta o a aquella posibilidad mundana constituye precisamente un carácter de la inautenticidad. Anticipar la muerte no quiere decir renunciar a las posibilidades efectivas, quiere decir tomarlas en su verdadera naturaleza de puras posibilidades, y esto exige una especie de suspensión de la adhesión a los intereses intramundanos en los cuales estamos siempre dispersos.

Ahora bien, eso que en lenguaje común se llama la "voz de la conciencia" constituye justamente ese fenómeno existencial del cual puede partir el "hacerse auténtico del *Dasein*".[71] Esa voz no dice nada que pueda ser discutido o comunicado y por eso se puede afirmar que habla como silencio.[72] Esa voz se limita a remitir al *Dasein* a sí mismo, lo cual significa que no ordena contenidos precisos (en esto es análoga al imperativo kantiano), sino que sólo pide al *Dasein* que asuma una posibilidad concreta, no porque *así se hace*, sino como posibilidad *propia*. Puesto que el *Dasein* vive siempre ante todo en la dispersión y en la inautenticidad, la conciencia habla "negativamente", en el sentido de que es como un hacer presente al *Dasein* una *culpa* en la cual se encuentra desde siempre. En la

[70] *Ibíd.*, pág. 401.

[71] *Ibíd.*, párrafo 54.

[72] *Ibíd.*, pág. 408.

voz de la conciencia se nos anuncia una culpabilidad originaria del *Dasein* que no es posterior a ningún acto culpable, sino que, antes bien, constituye el fundamento y la base de la posibilidad de cualquier culpa individual. La culpa que pone de manifiesto la voz de la conciencia, por lo demás, no es sólo la "caída" como tal sino que es lo que funda la caída, es el estado-de-yecto. *La negatividad* a la que siempre alude el concepto de culpa (una culpa se llama también comúnmente una "falta") es la negatividad que caracteriza al estado-de-yecto y que se manifiesta en el carácter de-yecto de la existencia cotidiana. En el llamado de la conciencia el ser de-yecto de la existencia inauténtica representa la situación negativa y de dispersión en que se encuentra siempre el *Dasein* y de la cual debe salir reencontrándose a sí mismo. Pero la inautenticidad cotidiana está fundada en el estado-de-yecto: el estado-de-yecto es algo en que uno se encuentra sin haberlo querido ni elegido; es pues una situación de la que se trata de cobrar conciencia. Heidegger resume todo este complejo razonamiento diciendo que la nulidad (negatividad) del *Dasein* que la conciencia presenta con la noción de culpa, es el hecho de que el *Dasein* es el "fundamento de una nulidad".[73] Como *Dasein*, éste es ese ente que es en la forma del poder ser, es decir, que lleva en sí su fundamento; pero por otro lado, en cuanto lanzado, el *Dasein* no puede disponer de ese su estado-de-yecto, en el cual ya se encuentra desde siempre.

¿Qué respuesta pide la voz de la conciencia? Como habla en el modo del silencio, escucharla no puede significar tomar nota de lo que dice y luego ver cómo se deba proceder. La voz de la conciencia sólo se puede escuchar respondiéndole, lo cual significa salir del anonimato del *se* para decidirse "por lo propio". La decisión implica que las posibilidades entre las cuales está disperso el *Dasein* inauténtico sean elegidas como *propias*. Pero elegirlas como propias quiere decir al mismo tiempo elegirlas como posibilidades verdaderas y en relación con la posibilidad más propia, esto es, con la muerte. La decisión que responde a la voz de la conciencia y que hace auténtico el *Dasein* no significa sólo asumir responsabilidades respecto a esta o aquella posibilidad existencial, sino que es *decisión anticipante de la muerte.*

Con esta noción de decisión anticipante de la muerte se vin-

[73] *Ibíd.*, pág. 421.

cula el concepto heideggeriano de temporalidad entendida como sentido del ser del *Dasein*. En cuanto anticipación de la muerte, la decisión posibilita auténticamente posibilidades, no se petrifica en ninguna realización particular alcanzada: tiene un porvenir, un futuro. Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inautenticidad: pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al futuro propio, asume (reconociéndola por primera vez) su propia culpabilidad, en la cual se encuentra ya sumida desde siempre y de la cual debe salir. El ser lanzado como ser culpable es el *pasado* del *Dasein*. Por cuanto, según vimos, la decisión anticipante posibilita como posibilidades verdaderas las posibilidades *efectivas*, ella hace ver concretamente tales posibilidades, es más, hace que se *presenten* al ser.

Para comprender el alcance de esta manera heideggeriana de fundar la temporalidad (con sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro) hay que tener en cuenta tres cosas.

a) Ante todo, que ésta quiere ser una verdadera fundación de la temporalidad como tal y no sólo poner de manifiesto un "aspecto temporal" del *Dasein*. Si, como sostiene Heidegger, no podemos pensar ni el ente en general, ni, sobre todo, el *Dasein* según el modelo de la simple presencia, tampoco el tiempo podrá concebirse con referencia a ese modelo. El ente intramundano nos ha remitido al *Dasein*; resulta claro pues que, no según el modelo del ente, sino sólo en el *Dasein* podremos encontrar las bases para concebir adecuadamente el tiempo que, por lo demás, siempre se sustrajo al modo de pensar de la metafísica. La metafísica, en efecto, siempre saltó el problema de la relación ser-tiempo al concebir sin más ni más el ser como presencia.

b) Sin embargo, para Heidegger no se trata aquí de fundar la noción de tiempo en la estructura existenciaria del *Dasein*; el tiempo no ha sido "buscado", sino que se ha presentado por sí mismo como el verdadero sentido del discurso sobre el *Dasein* desarrollado hasta aquí. Ahora bien, según hemos visto, el ser del *Dasein* se define unitariamente como *Sorge* [cuidado, cura, preocupación]. El sentido mismo de la *Sorge* es la temporalidad.

> "Sólo en cuanto está determinado por la temporalidad, el *Dasein* hace posible asimismo ese auténtico poder-ser-un-todo que resultó justamente de la decisión antici-

pante. *La temporalidad se revela como el sentido de la Sorge auténtica.*"[74]

Esto no quiere decir que la temporalidad se funde en la decisión (con lo cual sólo habremos llegado a una explicación del tiempo sobre la base del hombre), sino que la decisión es posible sólo como hecho temporal, de suerte que el *Dasein* está constituido radicalmente por la temporalidad.

c) De lo que se ha dicho resulta la diferencia que hay entre el planteo heideggeriano y el agustiniano (del tiempo como *distensio animi*), planteo retomado repetidas veces y variadamente en la historia de la filosofía. Pero Heidegger se distingue de san Agustín por no fundar la temporalidad en las dimensiones de la conciencia. Además, el significado de su discurso abarca no sólo el tiempo o sólo el ser del hombre, sino el ser como tal. El análisis preparatorio desarrollado en la primera sección de *Ser y tiempo*, en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad y de sus implicaciones, puso de manifiesto que el ser tiene una peculiar conexión con el *Dasein*: las cosas llegan al ser sólo en cuanto se sitúan en el proyecto abierto del *Dasein*, y éste *es* sólo como *Sorge*. Decubrir ahora que el sentido unitario de las estructuras de la *Sorge* es la temporalidad abre el camino para la ulterior elaboración de la relación entre ser y tiempo (elaboración que, como veremos, no llegó luego a realizarse, por lo menos en esta obra que queda inconclusa).

8. Resultados y perspectivas de la ontologia fundamental

En el descubrimiento de la temporalidad como sentido unitario de la *Sorge* está contenido en sustancia el resultado de las indagaciones de la segunda sección de *Ser y tiempo*, sección que continúa todavía estudiando, además del origen de la visión trivial del tiempo (que lo concibe como una serie de "ahoras"), una aplicación del concepto de temporalidad al problema de la historia. Tambien aquí, por más que Heidegger declara que quiere contribuir a la solución de las cuestiones planteadas por Dilthey, su problema es, no el de fundar las ciencias históricas o en general el concepto de historia, sino (y esto parece atestiguado por el heho de que precisa-

[74] *Ibíd.*, pag. 476.

mente el penúltimo párrafo de la obra, el párrafo 82, está dedicado a Hegel) discernir (a través del concepto de temporalidad como sentido de la *Sorge*) las razones por las cuales, sobre todo en la filosofía del siglo XIX, el problema del ser se fue vinculando cada vez más con el de la historia.

Sin embargo se puede considerar que la trayectoria de *Ser y tiempo* está conclusa al manifestarse la temporalidad como sentido del ser del *Dasein*, lo cual debería permitir el paso a la tercera sección proyectada, la cual debía titularse "Tiempo y ser". Como se recordará, Heidegger había partido de la posición de que la metafísica siempre concibió el ser según el modelo de la simple presencia, con lo cual la metafísica mostraba que privilegiaba, sin fundarlo explícitamente, una dimensión del tiempo: el presente. ¿Cuál es el fundamento de esta conexión originaria del ser con el tiempo y especialmente con una determinación particular del tiempo, el presente? La ontología fundamental es justamente esa reflexión filosófica que pone en tela de juicio dichos fundamentos no discutidos por la metafísica, reflexión filosófica que por lo tanto trata de encontrar un auténtico fundamento de la metafísica misma. Ahora bien, para resolver este problema hay que volver a examinar en primer lugar aquellos aspectos que la metafísica dio por descontados y que en realidad no lo están; y sobre todo cuestionar el ser del hombre que con su carácter de "espíritu viviente" se niega radicalmente a ser concebido sobre la base de los esquemas de la metafísica. Ya el primer enfoque del *Dasein* nos condujo a reconocer explícitamente la impropiedad de la idea de simple presencia para describir su modo de ser propio. Y luego descubrimos que el sentido unitario de las estructuras del *Dasein* es la temporalidad. Como, por otra parte, el ser se nos ha manifestado en una peculiar relación con el ser del hombre (ya que es sólo en el proyecto abierto e instituido por el hombre cuando los entes llegan al ser), nos vemos inducidos a formular la hipótesis de que el carácter temporal del *Dasein* significa una cierta "temporalidad" del ser mismo, temporalidad que por ahora no queda mejor definida. Por eso cabe esperar que (por analogía con los pasos dados hasta ahora), puesto que la temporalidad se reveló en la base de las estructuras de la *Sorge*, también la temporalidad del ser mismo se manifieste como la "base" más originaria de la temporalidad del *Dasein*.

Para lanzarse a esta ulterior indagación, sin embargo, es necesario plantear todavía dos problemas que están indicados en el pá-

rrafo 83, el último de la parte publicada de *Ser y tiempo*: en primer lugar, si, como se vio, el ente intramundano no es objetividad ni simple presencia, sino que es utilizabilidad, ¿por qué de hecho, en el pensamiento metafísico, "el ser es 'concebido en primer término' partiendo de la simple presencia? ¿Por qué esta reducción a cosa termina por tener el predominio?"[75] En seugndo lugar, se trata de ver qué es la comprensión del ser y cómo es posible para el *Dasein* (que se ha estado definiendo en virtud de la noción de *Sorge* y de temporalidad) dicha comprensión del ser.[76] Que el *Dasein* disponga originariamente de cierta comprensión del ser está atestiguado por el hecho de que no "obtiene" del ente intramundano la noción de ser, ya que ese ente cobra ser en la medida en que entra en el proyecto que el *Dasein* abre y funda, lo cual implica que haya un trascender del ente por parte del *Dasein*, una relación de éste con el ser antes y más fundamentalmente que con el ente. Pero, ¿cómo sobre la base de esta trascendencia se puede constituir el discurso filosófico que habla del ser?

Heidegger habrá de decir más tarde que *Ser y tiempo* quedó interrumpido por insuficiencia del lenguaje,[77] esto es, por la imposibilidad de desarrollar la indagación disponiendo sólo del lenguaje filosófico heredado de la tradición metafísica (dominada por la idea del ser como presencia). En esta dificultad –que constituye el núcleo, aun positivo, de todo el ulterior desarrollo del pensamiento heideggeriano– los dos problemas indicados en la parte final de *Ser y tiempo* se revelan radicalmente unidos: la metafísica como herencia de un lenguaje y de un conjunto de esquemas mentales aparece como el principal impedimento para pasar de la comprensión implícita del ser (que el *Dasein* siempre tiene) a una comprensión filosófica. En estos dos términos de la cuestión –significado e historia de la metafísica, comprensión del ser y lenguaje apropiado a esa comprensión– se puede ver indicada en resumen la tarea que los resultados de *Ser y tiempo* proponen a la posterior reflexión heideggeriana.

[75] *Ibíd.*, págs. 618–9

[76] *Ibíd.*, pág. 619.

[77] *Ueber den Humanismus*, Frankfurt, 1949, págs. 17.

II
La metafísica como historia del ser

1. ¿Qué es la metafísica?

En los años inmediatamente posteriores a la publicación de las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*, Heidegger se encuentra frente a los problemas que, como vimos, señaló en el párrafo final de aquella obra y que condicionan las posibilidades de desarrollo del discurso comenzado en ella. En *Sobre el humanismo*, de 1947, Heidegger dirá que *Ser y tiempo* no pudo llegar al fin del discurso emprendido por insuficiencia del lenguaje, todavía demasiado condicionado por la "metafísica".[1] De cualquier manera que se estime esta afirmación (formulada veinte años después de *Ser y tiempo*), es sin embargo claro que desde las primeras páginas de aquella obra, Heidegger muestra que entiende su indagación como problematización de las bases mismas de la filosofía occidental. *Ser y tiempo*, como sabemos, parte de la comprobación de que el ser, en la tradición filosófica europea, se concibe según el modelo de la simple presencia. Pero la presencia es sólo una de las dimensiones del tiempo: se trata entonces de poner de manifiesto el fundamento de la metafísica (entendida por ahora como esa doctrina del ser que se encuentra sustancialmente idéntica en el fondo de todo el pensamiento europeo), analizando la relación ser-tiempo. En verdad, esta relación no es tratada temáticamente en *Ser y tiempo* porque la obra se interrumpe antes; pero por lo menos se ha llegado al resul-

[1] *Ueber den Humanismus op. cit.*, pág. 17.

tado de poner de relieve la conexión peculiar que vincula el ser —como aparecer del ente en el mundo— con el *Dasein* y también el carácter constitutivamente temporal e histórico del *Dasein*.

Sin embargo, aun atendiendo a las páginas de *Ser y tiempo* sobre la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, el "hecho" del que parte *Ser y tiempo* (es decir, la tendencia que se afirma en toda la tradición filosófica occidental a concebir el ser según el modelo de la simple presencia) no es un accidente que se pueda hacer a un lado con un simple paso teórico; en la dificultad de proseguir su indagación, Heidegger señala los agobiantes condicionamientos ejercidos sobre él por toda una tradición de pensamiento cristalizada en el lenguaje filosófico de que dispone. Ya teóricamente (en la elaboración del concepto de temporalidad e historicidad de *Ser y tiempo*), ya prácticamente (con la dificultad experimentada al intentar problematizar la concepción metafísica del ser como simple presencia a causa de la insuficiencia del lenguaje), Heidegger se encuentra pues ante la necesidad de reflexionar sobre las bases y la significación de la metafísica, esto es, de la concepción del ser que él encuentra sustancialmente unitaria y presente en toda la tradición occidental. Su pensamiento se podrá desarrollar sólo en la medida en que, proyectándose, asuma efectivamente su propio pasado, su propia condición histórica, que es la de pertenecer a cierta tradición y a cierto lenguaje conceptual.[2]

Acerca del empleo del término "metafísica", conviene adelantar desde ahora, a los efectos de la claridad, el desarrollo de su significación en las obras de Heidegger. Ya en *Ser y tiempo* (ver sobre todo los párrafos 1 y 6, en el último de los cuales se habla explícitamente de la necesidad de una "destrucción de la historia de la ontología", ya que, "a pesar de todo el interés por la 'metafísica' el problema del sentido del ser cayó en el olvido"[3]), el pensamiento que concibe el ser sobre la base de la simple presencia es conside-

[2] Veáse *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 77: "La elaboración del problema del ser [...] debe asumir la tarea de indagar la propia historia, esto es, de hacerse historiografía para poder así, mediante la apropiación positiva del pasado, entrar en plena posesión de las posibilidades problemáticas que le son más propias. El problema del sentido del ser —de conformidad con el modo que lo caracteriza, es decir, por el hecho de ser la explicación preliminar del *Dasein* en su temporalidad y en su historicidad— lleva por sí mismo a comprenderse historiográficamente".

[3] *Ibíd.*, pág. 78.

rado un pensamiento "infundado" que olvida el verdadero problema al que debería prestar atención. Sin embargo, el término metafísica, tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos contemporáneos a dicha obra y en los inmediatamente posteriores (por lo menos hasta el escrito sobre la verdad de 1930), continúa aún indicando en general aquel pensamiento que se plantea el problema del ser más allá (*metá*) del ente como tal. En este sentido la prelusión sobre *¿Qué es la metafísica?*[4] afirmará que la metafísica está connaturalizada con el mismo *Dasein* del hombre[5] por cuanto (como se vio en *Ser y tiempo*) el conocimiento del ente implica ya una comprensión preliminar del ser del ente, es decir, el "proyecto" [proyección] dentro del cual el ente llega al ser apareciendo en la presencia; esto implica un fundamental trascender del ente por parte del *Dasein*, que, comprendiendo al ser, va siempre *más allá* del ente como tal.

No obstante, en la historia del pensamiento occidental, este trascender el ente en la dirección de una conciencia del ser siempre implicó de hecho un "error", pues siempre estuvo la tendencia a concebir el ser sobre la base de la simple presencia. A partir del escrito *Introducción a la metafísica*, de 1935[6] el término metafísica asume así en Heidegger una connotación decididamente negativa: metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente. En otras palabras, el conocimiento del ente presupone en el *Dasein* una constitutiva comprensión previa del ser (el proyecto) y esto es lo que se entiende por trascendencia del *Dasein* respecto del ente; esa trascendencia se refleja en el hecho de que, desde los comienzos de la historia del pensamiento occidental, la filosofía formula el problema del *ser del ente*, es decir, de aquello que constituye el ente como tal (su "esencia"; piénsese en la problemática aristotélica de la *ousía* y antes en

[4] *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; 4ta. edición con una apostilla, Frankfurt, 1943; 5a. edición con el agregado de una introducción, Frankfurt, 1949; traducción italiana de A. Carlini, Florencia 1953.

[5] Che cos'è la metafisica?, trad. cit., pág. 33.

[6] *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953. Es el texto de un curso universitario de 1935, con agregados y retoques posteriores (distintos del texto original); traducción italiana de G. Masi, Milán, 1968.

Parménides y en Platón; precisamente *Ser y tiempo* lleva como epígrafe un pasaje de *El sofista* de Platón[7]); pero al plantearse este problema el pensamiento tiende inmediatamente a resolverlo de una manera errada, a concebir el ser sólo como el carácter común de todos los entes, como una especie de concepto extremadamente general y abstracto (de ahí luego el desvanecimiento del concepto mismo de ser y, por ejemplo, el vuelco del ser en la nada de la *Lógica* de Hegel) que se obtiene en virtud de la observación de aquello que todos los entes tienen de común. Pero los entes son concebidos –y ya se verá por qué– como simples presencias; de manera que también el ser es concebido en toda la historia de la filosofía occidental como simple presencia, es decir, según el modelo del ente, el cual a su vez es entendido de una manera, según se vio en *Ser y tiempo*, simplemente "derivada". Vista así, la metafísica coincide con la comprensión (o no comprensión) del ser que tiene la existencia inauténtica; esta conexión de metafísica y existencia inauténtica está explícitamente indicada en la *Introducción a la metafísica,*[8] aunque esta obra expresa una tesis ya implícita en *Ser y tiempo* y en los escritos inmediatamente posteriores;[9] el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser, *Seinsvergessenheit*, un término que en el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano adquiere una posición central.

¿Cómo se articula, mas particularizadamente, esta reflexión heideggeriana sobre la esencia de la metafísica, que tiende a responder a una de las dos preguntas con que terminaba *Ser y tiempo*, la pregunta sobre cómo y por qué "el ser es 'concebido en primer

[7] Platón, *Sofista*, 244a: "En efecto, es claro que desde hace tiempo estáis familiarizados con lo que entendéis cuando empleáis la expresión 'ente'; también nosotros creíamos antes que la comprendíamos, pero ahora hemos caído en la perplejidad".

[8] Veáse *Introducción a la metafísica*, traducción italiana citada, pág. 47, donde la metafísica se relaciona con la existencia inauténtica con una explícita remisión al párrafo 38 de *Ser y tiempo*.

[9] Considérense en *¿Qué es la metafísica?*, por ejemplo, el carácter de "rareza" de la experiencia de la angustia (págs. 24–5 de la traducción italiana), el hecho de que la metafísica antigua ve la nada según el modelo de la presencia (pág. 29), la afirmación de que la metafísica "se encuentra en la máxima proximidad al error" (pág. 33).

lugar' partiendo de la simple presencia"?[10] Este problema de la metafísica y de su historia, que permanece vivo en todo el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, caracteriza empero de manera peculiar su indagación en los aproximadamente quince años que siguen a la publicación de aquella obra y domina y unifica el pensamiento heideggeriano hasta el fin de la segunda guerra mundial, el período en el cual en el centro de sus intereses está la figura de Nietzsche, considerado como el pensador en quien la metafísica alcanza su consumación y manifiesta también su esencia del modo más claro. Las primeras obras de Heidegger que siguen a *Ser y tiempo* tienen precisamente el sentido de preparar el planteamiento y la elaboración del problema de la metafísica y de su historia mediante una serie de indagaciones que pueden parecer "apartadas" de la línea principal de *Ser y tiempo* por cuanto dan la impresión de hacer a un lado el problema de la temporalidad.[11] Sin embargo, el desarrollo de este pensamiento es bastante lineal, hasta porque, como dice Heidegger en *¿Qué es la metafísica?*, la esencia de la metafísica no se puede conocer sino planteando concretamente problemas típicos de la metafísica misma y procurando resolverlos.[12] En virtud de esta operación se manifestará la esencia de la metafísica misma y con ella, inevitablemente, también la cuestión del nexo ser-temporalidad que está en su base. De manera que Heidegger comienza su reflexión sobre la metafísica —que es luego la reflexión tendiente a poner de manifiesto los caracteres de esa comprensión histórica del ser en la cual nos encontramos lanzados como herederos de cierta tradición y de cierto lenguaje— elaborando, sobre la base de los resultados de *Ser y tiempo*, algunas cuestiones metafísicas capitales.[13] Esas cuestiones son: el problema del fundamento y el problema li-

[10] *Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 618.

[11] O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, pág. 88, ve aquí precisamente una interrupción del discurso de *Ser y tiempo*.

[12] *¿Qué es la metafísica?*, traducción italiana citada, págs. 3–4.

[13] Entre estas obras publicads después de *Ser y tiempo*, ocupa un puesto importante *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929 (traducción italiana de M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Milán, 1963), trabajo que fue elaborado juntamente con *Ser y tiempo* y que desarrolla una temática con especial referencia a Kant. Véase en la *Bibliografía* las obras dedicadas a la interpretación heideggeriana de Kant.

gado a él de la "diferencia ontológica",[14] el problema de la nada,[15] el problema de la verdad.[16] Las tres investigaciones constituyen un "ciclo" que se cierra con la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* de 1930, la cual contiene la apertura para los escritos posteriores y hasta se la puede considerar como la primera obra de ese "segundo" Heidegger sobre quien la crítica discutió tanto (sobre esto véase la "Historia de la crítica" al final de este volumen).

Como lo sugiere el propio Heidegger en las palabras preliminares escritas para la tercera edición de la *Esencia del fundamento* (1949), este ensayo y *¿Qué es la metafísica?* –pero, como veremos, también *La esencia de la verdad*–, se pueden considerar unitariamente como elaboraciones del problema de la negatividad o también –ya se verá la razón de esta identificación– del problema de la metafísica misma.

El ensayo sobre *La esencia del fundamento* parte del análisis del principio de razón suficiente, formulado explícitamente como tal por Leibniz pero que está presente en toda la historia de la metafísica como principio de causalidad. De conformidad con ese principio, todo lo que existe tiene una causa o fundamento y el conocimiento del ente es el conocimiento que lo conoce en su fundamento (para Aristóteles, por ejemplo, la ciencia es el saber de las causas o principios). ¿Por qué el principio de razón suficiente tiene validez universal, es decir, es válido para todos los entes? Sobre la base de los resultados de *Ser y tiempo*, también la validez de este principio debe hacerse remontar al *Dasein*: en efecto, no se puede pensar que la validez del principio se funde en algún carácter del ser entendido como algo objetivo (esto es, sencillamente presente). Si los entes vienen al ser sólo en cuanto se sitúan en el mundo como proyecto abierto e instituido por el *Dasein*, la validez del principio de razón suficiente deberá también ella ser referida al *Dasein* que instituye el mundo en el cual el ente aparece. Ahora bien, el *Dasein*

[14] *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, 3a. edición con el agregado de un prefacio, Frankfurt, 1949; traducción italiana de P. Chiodi, *L'essenza del fondamento*, Milán, 1952, reeditada ahora junto con *Ser y tiempo*, Turín 1969 (a esta edición nos referimos).

[15] Es el tema de *¿Qué es la metafísica?*

[16] "Vom Wesen der Wahreit", Frankfurt, 1943 (es una conferencia de 1930; traducción italiana de A. Carlini, "Dell'essenza della verità", Milán, 1952.

como *Sorge*, es decir, cómo "pre-ser-se-ya-en (un mundo) en cuanto ser cabe [o junto a] (el ente que se encuentra en el mundo)"[17] es constitutivamente alguien que, en cuanto se proyecta (abre el mundo), asume siempre su propia situación y de tal manera hace que se haga presente el ente que se le presenta: son, como se recordará, las tres dimensiones de la temporalidad del *Dasein*, lo que como temporalidad constituye el sentido unitario de la *Sorge*. El *Dasein* en cuanto proyecto lanzado tiene ya una comprensión del ser del ente, comprensión que se articula en un *discurso* (el discurso es un existenciario) en el cual los entes están concatenados entre sí en la forma de la *justificación* o *fundación*.

Pero esto significa que el principio de razón suficiente en general vale sólo porque está el *Dasein* que, proyectándose y asumiendo la situación, abre el mundo como *totalidad* de entes, es decir, como un conjunto "sistemático" ligado por una estructura de justificación fundante (recuérdese lo que se dice en *Ser y tiempo* sobre el mundo como totalidad instrumental y de significados: esa totalidad puede ser tal sólo en la forma de un sistema de referencias y por lo tanto de justificaciones y de fundaciones). El principio de razón suficiente vale pues porque está el *Dasein* como proyecto lanzado que abre el mundo. El "verdadero" fundamento es entonces el *Dasein* mismo por cuanto, primero y más fundamentalmente que el ente, comprende el ser, es decir, abre un horizonte en el cual se hacen visibles los entes, pero el hoizonte trasciende y precede (no evidentemente en un sentido cronológico) a los entes. Toda verdad óntica (todo conocimiento del ente) supone la verdad ontológica (la comprensión del ser, el proyecto como proyección). Pero el *Dasein* como tal no es un "fundamento" en el sentido del principio metafísico de razón suficiente; en esta esfera, el fundamento o es a su vez fundado o, si es el fundamento último, es último en cuanto se considera justamente como una simple presencia más allá de la cual no se puede ir, presencia que se impone como tal precisamente porque es, de alguna manera, presencia total (el Dios como acto puro de Aristóteles y de la tradición metafísica es precisamente *acto puro* por cuanto es todo en acto, todo "realizado", es una *pre-*

[17] *Ser y tiempo*, traducción citada pág. 477.

sencia totalmente deplegada como tal).[18]

El *Dasein* no puede a su vez ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; por otro lado, no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual todo "deriva" o "depende": no es una simple presencia porque el *Dasein no es otra cosa que proyecto;* no es algo que "sea" y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como "base" estable de este proyectar. El *Dasein* en su trascendencia es fundamento, *Grund*, sólo como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo.[19] El fundar positivo del *Dasein* que abre el mundo como conjunto articulado en la forma de la "justificación racional" tiene pues a su vez su raíz en una "falta de fundamento", en una negatividad que sin embargo se manifiesta tan sólo sobre la base de la idea metafísica de fundamento, pero que en verdad abre y hace posible todo acto de fundación en el interior del ente. Esto es lo que se propone decir Heidegger cuando, en las palabras preliminares escritas en 1949, habla de la "diferencia ontológica" como tema de ese escrito sobre el fundamento. Diferencia ontológica (otra expresión que en los escritos heideggerianos más recientes tiene una posición central) es aquella por la cual el ser se distingue del ente y lo trasciende,[20] pues es la luz a la cual el ente se hace visible. La negatividad del *Abgrund* que es el propio *Dasein* expresa cabalmente la diferencia ontológica, el hecho de que el ser (del cual *Dasein* debe tener una comprensión preliminar para hacer aparecer, es decir, para hacer posible el ente como tal) *no* es el ente y respecto de éste no puede sino aparecer en la forma de la negación.

La conexión del principio de razón suficiente con el problema de la negatividad y de la nada está, por lo demás, atestiguada por la formulación misma que el principio tiene en Leibniz: *"ratio*

[18] La conexión entre la teología (en la forma que ésta tiene en la historia del pensamiento occidental) y la metafísica, como pensamiento óntico y olvido de la diferencia ontológica, está explícitamente tratada en la segunda parte de *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.

[19] *La esencia del fundamento*, traducción italiana citada, pág. 677.

[20] Véase *Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 99: "El ser es el *trascendens* puro y simple".

est cur alicuid potius existit quam nihil";[21] pero en este ensayo Heidegger se limita a señalar el hecho y deja pendiente el problema de ver "por qué con el 'cur' pudo vincularse el 'potius quam' "[22]

Este problema, "¿por qué el ente y no más bien la nada?", es el problema que Heidegger considera constitutivo de la metafísica (la cual se manifiesta siempre como esfuerzo de ir "más allá" del ente cuestionando el ser); sobre la base de la solución –o mejor dicho de la no solución – que da de ese problema, la metafísica se define como tal. El carácter central de este problema consiste en el hecho de que el "no más bien" expresa la trascendencia del *Dasein*, el hecho de que se refiera antes que al ente al ser mismo. En efecto, preguntar tan sólo "¿por qué el ente...?" significa permanecer en el interior del razonar que justifica y funda; pero agregar "¿...y no más bien la nada?" significa, como se aclarará en la *Introducción a la metafísica*, plantear el problema general de la totalidad de fundantes-fundados, significa trascender el ente y sus nexos de fundación internos al tratar el problema del ser como tal. El hecho de que, en *La esencia del fundamento*, la diferencia ontológica aparezca en la forma del no, de la negatividad, indica una peculiar relación entre ser y nada que es la misma expresada por la pregunta metafísica fundamental. Plantear la cuestión del ser del ente significa también plantear la cuestión de la nada, e , inversamente, sólo planteando realmente la cuestión de la nada se plantea la cuestión del ser del ente.

El nexo entre problema de la nada y problema del ser se manifiesta explícitamente en *¿Qué es la metafísica?*, la prelusión que Heidegger pronuncia cuando en 1928 lo llaman a Friburgo como sucesor de Husserl. Todas las ciencias, dice Heidegger, se plantean el problema del conocimiento del ente, del ente y *nada más*. Pero, ¿qué es esta nada? Para poder elaborar este problema debemos ver si tenemos alguna experiencia de la nada. Esa experiencia se nos da, no en un nivel de compresión, sino en un nivel emotivo, y es la angustia. De la angustia ya se había hablado en *Ser y tiempo* (párrafo 40) y se la había señalado como "disposicionalidad fundamental" y "apertura específica del *Dasein*". A diferencia del miedo, que es siempre miedo a algo, la angustia se revela como miedo "a la na-

21 "La razón es aquello por lo cual existe algo en lugar de la nada".

22 *La esencia del fundamento*, traducción citada, pág. 675.

da": la persona angustiada no teme a este o a aquel ente, sino que más bien siente que se hunde en la insignificancia todo su mundo, pero no puede indicar algo preciso que le dé miedo. Reconocer que la angustia es miedo a nada significa empero algo muy diferente de hacerla disipar. El miedo a la nada, que es la angustia, se explica sólo admitiendo que en ella aquello de que se siente amenazado el *Dasein* no es este o aquel ente en particular, sino que es la existencia misma como tal. En cuanto proyecto que abre e instituye el mundo como totalidad de los entes, el *Dasein* no está "en medio" de los entes como un ente entre los demás; cuando advierte este hecho —y, como podemos decir ahora, cuando advierte su propia trascendencia— se siente en un ambiente extraño, ajeno en el mundo, en el cual no se siente como en su casa porque justamente advierte que no es un ente del mundo como los otros entes. En cuanto modo de existir en la trivialidad cotidiana, el *Dasein* se concibe como ente entre otros entes, y hasta se siente protegido y tranquilizado por los entes que lo rodean; el simple miedo atestigua esto, ya que tener miedo de algo significa concebirse siempre como "dependiente" de ese algo de alguna manera. La angustia, como miedo que no se puede explicar de ese modo, como miedo de nada, coloca al *Dasein* frente a su propia trascendencia, frente a la existencia como tal (y para entendernos mejor diremos también, frente a su propia "responsabilidad": porque es el *Dasein* el que abre e instituye el mundo).

La novedad que surge de *¿Qué es la metafísica*? (y menos explícitamente de *La esencia del fundamento*) es la conexión explícita del problema de la nada y de la angustia con el problema del ser.

> [la nada] "no es un objeto ni en general un ente; la nada no se presenta por sí misma ni junto al ente al cual empero incumbe. *La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existenciario del hombre*. La nada no sólo representa el concepto opuesto al de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo".[23]

El tradicional axioma metafísico *ex nihilo nihil fit*, de la nada

23 *¿Qué es la metafísica?*, traducción citada, pág. 24. La bastardilla es de Heidegger.

no procede nada, debe invertirse ahora: de la nada procede todo ente en cuanto ente.[24] Aquí importa subrayar la expresión *en cuanto*: que de la nada provenga todo ente en cuanto ente no quiere decir que de la nada provenga la "realidad" del ente entendida como simple presencia; ha de entenderse en cambio que el ser del ente es como un colocarse dentro del mundo, como un aparecer a la luz que el *Dasein* proyecta en su proyectarse. Contrariamente a la concepción del ser como simple presencia, la concepción del ser, que se anuncia como implícitamente supuesta en *Ser y tiempo* y en estos escritos posteriores, es precisamente la concepción del ser como "luz" proyectada por el *Dasein* como proyecto.[25] El hecho de que empero el *Dasein* sea siempre proyecto lanzado, como hemos visto, descarta que el ser pueda concebirse como su "producto" y que la filosofía de Heidegger se reduzca a alguna forma de idealismo empírico o trascendental. Estas dos doctrinas suponen siempre, inseparablemente, una concepción del ser como simple presencia y una concepción del *Dasein* que olvida el carácter de ser lanzado: ambas lo resuelven todo en la relación sujeto-objeto, en la cual el sujeto o bien funda y produce directamente la realidad (simple presencia) de las cosas (idealismo empírico: *esse est percipi*) o bien por lo menos funda y ordena el mundo como mundo de la experiencia (trascendentalismo kantiano o neokantiano). En ambos casos, no se pasa más allá del sujeto y aun éste, lo mismo que el objeto, es concebido como presente y se olvida su carácter de "lanzado".

Ahora bien, el sentido del discurso desarrollado por Heidegger en estos dos escritos que examinamos (con la elaboración del nexo-nada) es precisamente la manifestación del hecho de que en el fondo de la relación del *Dasein* con el ente hay una relación más importante, por ahora todavía oscura, indicada sólo como la "trascendencia" del *Dasein*, que es relación con la nada en cuanto relación con lo diferente del ente, con lo que no se reduce al ente (la nada como "nada del ente"). Esto es lo que expresa explícitamente una página de *La esencia del fundamento*:

24 *Ibíd.*, pág. 31.

25 Durante un seminario privado de Heidelberg, en el verano de 1964, Heidegger habría dicho que el título de *Ser y tiempo* estaría mejor formulado como *Sein und Lichtung* (Ser e iluminación).

> "El proyecto del mundo hace ciertamente posible– pero aquí no podemos extendernos sobre esta posibilidad– una comprensión preliminar del ser del ente; pero el proyecto como tal no consiste en una simple relación entre el *Dasein* y el ente."[26]

2. Verdad y no verdad

El ser en el mundo que caracteriza al *Dasein* no se resuelve pués en una simple relación ente el *Dasein* y el ente. Esta tesis que constituye la base de los dos escritos que ahora examinamos y que se anuncia en la elaboración de los conceptos de negatividad y de nada es retomada y explícitamente ilustrada en la conferencia *Sobre la esencia de la verdad*, que representa un paso decisivo en la maduración del pensamiento heideggeriano después de *Ser y tiempo*. Heidegger parte de la concepción, común en la tradición metafísica, de la verdad como conformidad de la proposición con la cosa. Para ser verdadera la proposición deber estar de conformidad con la cosa. Pero (y esto ya está presente en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*) esta conformidad es posible sólo si el propio ente es ya accesible, sólo si está ya abierto un ámbito dentro del cual el *Dasein* puede relacionarse con el ente. (Téngase siempre en cuenta el paralelo de la luz: se puede ver algo sólo si hay luz.) Sin embargo, es importante subrayar que la apertura así presupuesta es un estar abierto del *Dasein al ente*. Es decir, Heidegger no rechaza redondamente la concepción de la verdad como conformidad; antes bien, la asume como el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad, modo del cual es necesario partir y que no puede eliminarse considerándolo pura apariencia. Al buscar la verdad, nos esforzamos efectivamente por *conformarnos* con la cosa, esto es, tomamos la cosa como norma. Este modo de relacionarnos con la cosa presupone una apertura más originaria (que hemos comparado con la luz), sólo que esa apertura es precisamente un estar abierto a la cosa como tal. Tratar de estar de conformidad con la cosa significa tomarla como *norma* de nuestro juzgar y de nuestro decir: el hecho de que haya una norma a la que debe-

[26] *De la esencia del fundamento*, traducción citada, pág. 670.

mos ajustarnos (y a la que también podemos, por lo tanto, no ajustarnos diciendo lo falso por interés o por insuficiente empeño en la indagación) significa que aquí entra en juego la *libertad*. Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es la libertad.[27] Pero decir que la esencia de la verdad es la libertad (como abrirse del *Dasein* al ente), ¿no significará reducir la verdad a algo "subjetivo", a un acto arbitrario del hombre? Esto sería cierto si concibiéramos la libertad –según se hace habitualmente– como una *propiedad* del hombre. Pero esta libertad como posibilidad que el hombre tiene de elegir entre los entes presupone también ella que los entes sean ya accesibles. De manera que no se puede pensar el hecho de que el ente se haga accesible, la apertura originaria de la que depende la posibilidad de cualquier elección, como un acto libre del hombre en este sentido. El abrirse al ente no es algo que el hombre pueda elegir porque constituye el *Dasein* mismo como tal en cuanto ser en el mundo. Esta libertad no es pues una facultad de que disponga el hombre, sino que es más bien ella la que dispone de él.

> "El hombre no 'posee' la libertad como propiedad suya, sino que es cierto precisamente lo contrario: la libertad, el *Dasein* ex-sistente y revelante, posee al hombre y lo posee tan originariamente que sólo ella permite a una humanidad entrar en esa relación con un ente como tal en su totalidad, en la cual se funda y se traza toda historia."[28]

En la parte final de este pasaje se ve ya cómo el hecho de que es la libertad la que dispone del *Dasein* en cuanto lo constituye en una apertura –en cierta relación originaria con los entes– se concreta luego en el estar lanzado *histórico* del hombre. Es decir, el hecho de que la apertura originaria al mundo, la cual hace posible toda conformidad con el ente (verdad), y de que toda elección práctica no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye, significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en cierta aper-

27 *De la esencia de la verdad,* traducción citada, pág. 25.

28 *Ibíd.*, pág. 33.

tura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible. Toda posibilidad nuestra de llegar al ente está condicionada por el hecho de disponer ya de ciertos instrumentos, de cierta lógica, de cierta moral, etcétera. Aun cuando nos ponemos a examinar críticamente los prejuicios heredados, nos servimos siempre, empero, de ciertos instrumentos conceptuales que no son algo "natural", sino que constituyen justamente nuestra apertura histórica.

En definitiva, pues, el hecho de que es la libertad la que dispone del hombre, significa que el hombre llega al ente (y también a sí mismo en cuanto se hace objeto de conocimiento) a una luz en la cual se encuentra ya desde siempre, esto es, en virtud de una precomprensión que el hombre no elige, sino que lo constituye en cuanto *Dasein.*[29]

Ser y tiempo había puesto empero de relieve que la existencia histórica concreta del hombre es siempre existencia "caída", deyecta, inauténtica. No se debe pues a la casualidad el hecho de que en el escrito sobre la verdad y precisamente al llegar al concepto de historicidad, Heidegger sea llevado a dar otro paso decisivo en la determinación de la esencia de la verdad al descubrir el concepto de no verdad. Si la verdad es libertad, como dejar ser al ente, como abrirse al ente en lo que éste es, esa libertad puede ejercitarse también como no dejar ser al ente como tal y enmascararlo y deformarlo. Esa posibilidad de no dejar manifestar al ente tal como es no es sin embargo tampoco ella (como en el caso de la verdad) ante todo o sólo una facultad del hombre. Para que en el interior de la apertura que hace accesible al ente sea posible algo como no dejar manifestar al ente tal como es (es decir, el error en sus varias formas aun morales) es menester que dicha posibilidad esté inscrita en

[29] Véase *Ibíd*, pág. 34. "El hombre ex-siste quiere decir ahora: la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica le es asegurada a ésta por la revelación del ente en su totalidad, de suerte que del modo en que se realiza la esencia originaria de la verdad proceden las simples y capitales decisiones de la historia"; y en las págs. 37–38: "Toda actitud del hombre histórico, lo advierta él o no, lo comprenda o no, está dominada por este acuerdo y por medio de este acuerdo se encuentra inmerso en el seno del ente en la totalidad" (el acuerdo del que se habla aquí es la apertura del *Dasein* al ente, apertura en la cual el *Dasein* se encuentra ya antes de cualquier decisión).

la estructura originaria de la apertura misma; no puede depender simplemente del hombre.

> "Puesto que la libertad ex-sistente como esencia de la verdad no es una propiedad del hombre sino que el hombre ex-siste sólo en cuanto esta libertad se apropia de él y lo hace capaz de historia, tampoco la no esencia de la verdad puede proceder originariamente, por consiguiente, de la simple incapacidad y negligencia del hombre. La no verdad debe antes bien derivar de la esencia misma de la verdad".[30]

¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia de la verdad? Si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento. Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *a-lētheia*, que está constituida por la *a* privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad.[31] En el análisis fenomenológico, la originaria conexión de verdad y no verdad se muestra en el hecho de que toda verdad que expresamos o conocemos es la manifestación de un ente individual o de un grupo de entes, pero nunca la manifestación del ente como tal en su totalidad. Es más aún, los entes individuales y los grupos de entes se nos manifiestan precisamente en cuanto la totalidad del ente no aparece en primer plano como tal.

> "Justamente, mientras el dejar ser deja ser al ente en la particular relación en que entra con su relacionarse y así lo revela, justamente, entonces, vela al ente en su totalidad. El dejar ser es así en sí al mismo tiempo un velar. En la libertad existente del *Dasein* sobreviene así

30 *Ibíd.*, págs. 34–5.

31 Ya en *Ser y tiempo* la verdad es vista, fenomenológicamente, como algo que se conquista por obra de una especie de violencia que arranca al ente el velo bajo el cual se presenta en la cotidianidad inauténtica: "la verdad debe ser siempre arrancada al ente" (traducción citada, pág. 339).

el oscurecimiento del ente en su totalidad".[32]

Este ocultamiento de la totalidad del ente, precisamente en cuanto los entes individuales se manifiestan y se revelan, es la no verdad esencialmente conexa con la verdad. El ocultamiento del ente en su totalidad no es sólo una "consecuencia" del hecho de que siempre conocemos sólo parcialmente el ente; el ocultamiento es más originario porque, como dijimos, sólo en virtud de él los entes singulares pueden manifestarse en primer plano y aparecer en su verdad. Con esto está vinculada la posibilidad del error, esto es, del disfraz y de la deformación del ente: aun cuando Heidegger no establece explícitamente este nexo, es legítimo pensar que el error se deba o bien a "no saberlo todo" (ocultarse del ente en su totalidad) o bien al imponerse un ente a los demás (los errorres relacionados con el interés, por ejemplo). Pero sobre todo con la no verdad que pertenece a la esencia misma de la verdad está vinculada la existencia inauténtica del *Dasein*, la existencia "caída", de-yecta.

> "El hombre se remite constantemente al ente, pero las más de la veces en su relación con él se limita a este o aquel ente y a su revelarse sucesivo. El hombre se atiene firmemente a la realidad corriente y susceptible de ser dominada, aun cuando se trate de aquello que es lo primero y lo último. Y si bien se hace un deber ampliar, modificar siempre de nuevo la revelación del ente para apropiarse de ella y asegurársela en los más diversos campos de su actividad, toma sin embargo sus directivas para hacerlo del círculo de los fines y de las necesidades corrientes. Instalarse en la vida corriente equivale, en sí, a no reconocer el oscurecimiento de lo que está oscurecido... Allí donde la oscuridad del ente en su totalidad es admitida como un límite que sólo a veces se nos anuncia, ese hecho fundamental que es el oscurecimiento ha caído ya en el olvido."[33]

[32] *De la esencia de la verdad*, traducción citada, pág. 39.

[33] *Ibíd.*, págs. 43–4.

La condición "caída" de la existencia inauténtica es pues posible porque la verdad misma implica en ella la no verdad, como oscurecimiento ligado necesariamente a toda iluminación. Lo que en *Ser y tiempo* permanecía siendo un enigma y la razón de que el *Dasein* esté siempre en primer lugar en la existencia inauténtica, es referido aquí a la esencia misma de la verdad, es decir, a la estructura misma del ser: en efecto, cuando hablamos del ente en su totalidad, advierte Heidegger, en realidad pensamos en el ser, por más que desde hace ya mucho tiempo (y ésta es la historia misma de la metafísica) estamos habituados a concebirlo sólo con referencia a la totalidad del ente.[34]

3. Metafísica e historia del ser

Ahora estamos en posesión de todas las premisas para llegar a a concebir la metafísica como historia del ser. La elaboración del concepto de negatividad y el reconocimiento del nexo ser-nada llevaron a Heidegger a poner de manifiesto que el proyecto lanzado que es el hombre no se resuelve en una relación del *Dasein* con el ente; y en el escrito *Sobre la esencia de la verdad* quedó en claro que el *Dasein* puede ser en la verdad o en la no verdad sólo porque la verdad como revelación implica siempre también un ocultamiento. De tal manera se indagó también otro aspecto más radical de la negatividad, el aspecto en virtud del cual el *Dasein* es en primer lugar de-yecto: y vino a descubrirse así que la condición caída y el error se fundan en la esencia misma de la verdad.

En virtud de esta elaboración doble de la negatividad, se hace posible concebir realmente la esencia de la metafísica, la cual se revela como historia del ser. En primer lugar, precisamente el problema de la nada (en el sentido en que se presentó en *¿Qué es la metafísica?*) lleva a esclarecer que la metafísica es ese pensamiento que, aun planteándose el problema del ser, lo olvida inmediatamente y se limita a considerar el ente; en segundo lugar, este "error" que penetra y acompaña toda la historia de la metafísica no puede ya considerarse (teniendo en cuenta los resultados del escrito sobre la verdad) como consecuencia de un acto del hombre, sino que es un hecho que incumbe de alguna manera al propio ser y, por tanto, es

34 Véase *ibíd.*, pág. 56.

un "destino" que el hombre no puede dejar de asumir. Estas son las líneas de pensamiento que se desarrollan en la *Introducción a la metafísica*, del año 1935, que se vincula orgánicamente con las obras inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*.

La *Introducción a la metafísica* comienza retomando el problema con el que concluía, *¿Qué es la metafísica?* que, habiendo elaborado el concepto de nada y esbozado su relación constitutiva con el ser, no había empero respondido a la pregunta "¿Por qué, en general, el ser antes que la nada?". En realidad, este problema no se resuelve con una respuesta que exprese el porqué buscado y esto se explica teniendo en cuenta lo que dice el escrito sobre el fundamento acerca del hecho de que toda asignación del porqué, toda justificación es siempre *interna* de un mundo como totalidad de entes que se justifican entre sí, pero no tiene sentido respecto del ente en su totalidad. Preguntar "¿Por qué el ente y no más bien la nada?" sirve sin embargo, justamente, mediante el "más bien", para no olvidar la trascendencia del *Dasein*, para problematizar la totalidad del ente como tal. El hecho de que el problema no haya sido elaborado por la metafísica en su historia (aun referir los entes a un ente supremo es una manera de mantenerse en el interior del ente; el ente supremo es siempre un *ente* junto a los otros entes) significa justamente que la metafísica olvidó el "más bien", es decir, olvidó el problema de la nada. La metafísica se contentó con eliminar el problema de la nada como si no fuera un problema: si la nada no existe, no se habla de ella, no se puede discutir sobre ella y es mejor atenerse al ser.

Pero en cuanto se lo desliga de la nada, el ser se identifica inmediatamente con el ente como presencia, como efectividad, como realidad. Toda fundación metafísica se limita a abuscar un ente sobre el cual fundar los demás entes, sin darse cuenta de que aun en el caso de este ente primero o último se replantea completamente el problema del ser.

Por cuanto no elabora el problema de la nada, la metafísica no elabora pues siquiera, auténticamente, el problema del ser del cual sin embargo partió. La metafísica tiene el carácter de un olvido del ser.[35] Este olvido del ser se manifiesta en el hecho de que para la metafísica, el ser es una noción obvia que no tiene necesi-

[35] Véase *Introducción a la metafísica*, trad. citada, pág. 36.

dad de ulteriores explicaciones.[36] Esto equivale a afirmar que el ser es una noción extremadamente vaga que queda indeterminada, y es lo que afirma Nietzsche cuando comprueba que la idea de ser ya no es más que "la emanación última de una realidad que se disuelve".[37]

El olvido del ser, de conformidad con el resultado a que se llegó en el escrito sobre la verdad, no es algo que se deba a nosotros o a las generaciones que nos precedieron.[38] Así como la no verdad pertenece a la esencia misma de la verdad, así también el olvido del ser, que constituye la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal, por lo cual se podrá decir, como dice Heidegger explícitamente en sus estudios sobre Nietzsche (los cuales maduran en los años inmediatamente posteriores a la *Introducción a la metafísica*), que la metafísica es "historia del ser".[39] Esto significa en primer lugar que el ser es para nosotros una noción al mismo tiempo obvia y vaga y que el olvido del ser

> "no es algo extraño, frente a lo cual nos encontremos y que nos es dado únicamente verificar en su existencia como algo accidental. Se trata en cambio de la situación misma en la que nos encontramos. Es un estado de nuestra existencia, pero ciertamente no en el sentido de una propiedad verificable psicológicamente. Por "estado" entendemos aquí toda nuestra constitución, el modo en que nosotros mismos estamos constituidos en relación con el ser."[40]

Hay que entender estas expresiones en su significación más fuerte: afirmar que la metafísica como olvido del ser determina el modo en que estamos existencialmente constituidos no quiere decir

[36] Véase *Ser y tiempo*, traducción italiana citada, pág. 53.

[37] *Introducción a la metafísica*, trad. cit., pág. 46.

[38] Véase *ibíd.*, pág. 47.

[39] "La metafísica como historia del ser" es el título de un ensayo de 1941, publicado ahora en el segundo volumen del *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, págs. 399–457.

[40] *Introducción a la metafísica*, traducción citada, pág. 60.

solamente que la metafísica es algo profundamente enraizado en nosotros, lo cual constituiría aún una perspectiva "psicológica". En la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en ese sentido se puede decir que es nuestro destino.[41] Que la metafísica sea historia del ser se entiende sobre todo atendiendo al hecho, evidenciado por *La esencia del fundamento*, de que el proyecto no se resuelve en la relación entre *Dasein* y entes; el modo en que este proyecto se instituye efectivamente no es un hecho del ente, ni un acto del *Dasein*: ese modo depende de otra cosa, de aquello que el escrito sobre la verdad llama la esencia de la verdad y que en las obras posteriores a *Introducción a la metafísica* se llamará cada vez más explícitamente el ser. Dicho de manera esquemática: nosotros no somos otra cosa que la apertura en la cual los entes (y nosotros mismos como entes) aparecen; esta apertura implica siempre cierto modo de relación con el ser del ente y la apertura en que nos encontramos lanzados (y que nos constituye radicalmente) se caracteriza como un olvido del ser en favor del ente; ese carácter de la apertura histórica en la que nos hallamos no depende de una decisión nuestra o de las generaciones anteriores, porque toda decisión puede darse sólo dentro de una apertura ya abierta; ella se remonta pues a algo que no somos nosotros (ni, con mayor razón, los entes); es la esencia de la verdad o, más en general, el ser.

La metafísica es pues historia del ser y al mismo tiempo (puesto que el sentido de la definición es idéntico) nuestra historia: no como obra nuestra, sino como situación que nos consituye. Si se tiene presente esto, es fácil ver que las indagaciones (continuamente retomadas y profundizadas por Heidegger) sobre la historia de la metafísica son sencillamente el ulterior y extremo trabajo de concretar aquella analítica existencial de *Ser y tiempo*: lo que sea el *Dasein* no puede pensarse en términos de "propiedades" o de caracteres de una esencia hombre que mediante ellos se defina y se dé a conocer. Ahora este "programa", enunciado ya en *Ser y tiempo*, se realiza del modo más cabal. El *Dasein* no se define atendiendo a

[41] Véase *ibíd.*, págs. 101 y 206-7. En estos pasajes se habla de 'historia latente", en tanto que el término "destino" aplicado a la historia del ser se hará habitual a partir del escrito sobre el humanismo; pero las bases de este desarrollo ya están todas presentes en la *Introducción a la metafísica.*

propiedades pues no es otra cosa que la apertura histórica que lo constituye. Esa apertura, que no le pertenece pero a la cual pertenece él mismo, es la historia del ser. Sobre esta base, volver a concebir y reconstruir la historia de la metafísica significa al mismo tiempo concretar ulteriormente la analítica existencial –liberándola de toda posibilidad de interpretación metafísica que todavía pudiera subsistir sobre la base de *Ser y tiempo*– y dar un paso adelante en el camino de la indagación del sentido del ser que constituía precisamente el objetivo al que debía servir la analítica existenciaria.

4. Nietzsche y el fin de la metafísica

En esta perspectiva (en la cual ni la aperura originaria en que el ente se hace accesible, ni la no verdad, vinculada constitutivamente con dicha apertura, dependen del hombre) resulta claro que el reconocimiento de tal olvido como evento que corresponde primordialmente al ser mismo, tampoco podrán considerarse como debidos a la decisión de un filósofo o hasta de toda la humanidad en un determinado momento de su historia. El reconocimiento de la metafísica en su naturaleza de olvido del ser es también él un hecho que pertenece primariamente a la historia del ser, por lo tanto, a la metafísica misma. *El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más aún, ese descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin de la metafísica.* Podemos llegar a conocer la esencia de la metafísica sólo porque esa esencia misma se "manifiesta" y esa manifestación está relacionada con el hecho de haber llegado a su fin. Ni el desarrollo de la metafísica ni el fin de la metafísica dependen de nosotros; ni tampoco son hechos de los cuales el hombre sea un simple espectador y de los cuales deba limitarse a tomar nota. Pensar así significaría estimar que la historia del ser es algo que se desarrolla "objetivamente" frente a nosotros; en cambio, la historia de la metafísica es siempre radicalmente también nuestra historia, precisamente porque nuestra relación con el ser nunca puede concebirse como relación entre un "sujeto" y un "objeto". Es cierto sin embargo que (precisamente porque nos encontramos siempre "lanzados" en una apertura histórica) tenemos una historia porque el ser tiene una historia, y no viceversa, por más que las dos historias no sean separables.

La metafísica se manifiesta en su esencia sólo cuando llega a

su fin, y alcanza su fin precisamente en cuanto se revela en su esencia. Esto se entiende fácilmente si se tiene en cuenta que la esencia de la metafísica es el olvido del ser; pero cuando se reconoce este olvido como tal se encuentra ya uno en condiciones de recordar lo que se había olvidado y, por lo tanto, de ir más allá de la metafísica. Ahora bien, para Heidegger la metafísica llega a su conclusión en el pensamiento de Nietzsche. Nietzsche es la figura de pensador a la que Heidegger dedicó la más prolongada atención, desde cuando, en el párrafo 76 de *Ser y tiempo* había recordado la segunda *Consideración inactual* de Nietzsche como un documento esencial para esclarecer el concepto de historicidad auténtica.[42] En casi todos los escritos posteriores, a partir de la misma *Introducción a la metafísica*, encontramos referencias más o menos extensas a Nietzsche y muchos de esos escritos le están expresamente dedicados:[43] el conjunto más importante de las investigaciones de Nietzsche, al que remiten los ensayos menores y que consiste fundamentalmente en una serie de cursos universitarios dictados en Friburgo entre 1936 y 1940, junto con otros escritos y esbozos de menor bulto, está reunido en dos volúmenes del *Nietzsche*, publicados en 1961. Esta obra constituye algo así como una *summa* de las indagaciones de Heidegger no solo sobre Nietzsche sino sobre toda la historia de la metafísica, y ocupa una posición significativamente central en el desarrollo del Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, precisamente porque, como dijimos antes, la reflexión sobre la metafísica constituye la continuación del esfuerzo por concretar de manera extrema la analítica existencial, empeño en virtud del cual Heidegger se orienta para clarificar el sentido del ser, que era el objetivo al que tendía *Ser y tiempo*. Sabemos que la tercera sección de la parte I de *Ser y tiempo* debía llevar el título de "Tiempo y ser". Ahora bien, aun cuando en la reflexión sobre la historia de la metafísica el tiempo parece no figurar como tema, es sin embargo cierto que, concebida la metafísica como *historia* del ser, una meditación

42 Véase *Ser y tiempo*, traducción italiana citada, págs. 565–6.

43 Véase especialmente *Nietzsche Wort "Gott ist tot"*, contenido en el volumen *Holzwege*, Frankfurt, 1950 (traducción italiana de P. Chiodi *Sentieri interrotti*, Florencia 1968, págs. 191–246); *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* contenido en el volumen *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; *Ueberwindung der Metaphysik*, contenido en el mismo volumen; y la primera parte de *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954.

de esa historia llega a ser, en el sentido más cabal, también una clarificación de la relación ser-tiempo.[44] La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche[45] en la medida en que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo: "La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda más nada",[46] y esa historia es justamente la historia de la metafísica como "olvido cada vez más petrificado del ser".[47]

Como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento sino también al ser mismo, el "no quedar ya nada" del ser ha de tomarse en el sentido más literal: el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece; el Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser.

Nietzsche concibe el ser del ente (esto es, lo que constituye el ente como tal) como "voluntad de poderío"; para Heidegger esta expresión equivale a otra que él prefiere: "voluntad de voluntad". En efecto, poderío no es otra cosa que posibilidad de disponer de algo, es decir, posibilidad de querer. Querer el poderío significa querer querer. Ha de preferirse la fórmula "voluntad de voluntad" porque hace resaltar un aspecto decisivo de la concepción nietzscheana del ser: que la voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo "querido"; la voluntad está sola, no tiene ningún término al cual tender más allá de sí misma. "Voluntad de voluntad" indica la total falta de fundación que caracteriza al ser al término de la metafísica. Pero para comprender qué significa realmente esto hay que reconstruir brevemente (y aquí sólo lo haremos en algunas líneas esenciales) las etapas principales de la historia de

44 Véase O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers, cit.*, pág 99 y siguientes y *passim.*

45 Sobre un análisis más detallado de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y en general de la historia de la metafísica, me permito remitir a G. Vattimo, *Essere, storia, e linguaggio in Heidegger*, Turín, 1963, capítulo I.

46 *Nietzsche, op. cit.*, volumen II, pág. 338.

47 *Introducción a la metafísica,* traducción citada, pág. 36.

la metafísica.[48]

Podemos comenzar esa reconstrucción siguiendo la historia del concepto de *a-lētheia,* "verdad" (y ya sabemos que es la historia no sólo de un concepto, de un hecho "mental"). En la palabra griega, la *a* privativa indica cierto conocimiento del hecho de que la verdad implica una originaria no verdad, que lo que aparece en el proyecto se sitúa sobre un fondo que permanece oscuro y que sin embargo interviene radicalmente para constituirlo. Pero ya en el pensamiento griego, ese vínculo originario de revelación y de ocultamiento se olvida. En Platón, lo verdadero es la *idéa,* o sea, el ente visible al intelecto, el ente en cuanto inteligible. Aquí lo que cuenta en la verdad es el revelarse, al aparecer en la presencia y se olvida lo oscuro y lo oculto de donde procede el manifestarse. Si lo verdadero es lo "visible" en este sentido, lo que importa es percibir bien lo que así se revela: si lo verdadero es la *idéa*, la verdad del pensamiento es la *orthóte*, el ver *justo* y reflejar esa relación en la proposición que de tal manera es verdadera por cuanto está de conformidad con lo que se manifiesta (la verdad como conformidad, *homóiosis*)[49]

Todas estas implicaciones de las premisas platónicas se desarrollan, aunque no de manera lineal, en Aristóteles. Este concibe el ser en dos sentidos: como *qué cosa (éidos)*, es decir, como esencia y como *que (oüsía)*, esto es, existencia efectiva. Esta última es para Aristóteles (*enérgeia*), ser en el acto, y es al acto de existir efectivamente a lo que Aristóteles atribuye primariamente el ser, antes que a la esencia o *éidos*. Si por un lado, este privilegiar la *enérgeia* coloca a Aristóteles más proximo al origen del concepto de *aletheia* en cuanto a concebir el ser como acto significa pensarlo como punto de llegada de un proceso y, por consiguiente, como un "llegar de", sin embargo —precisamente porque la *enérgeia* explícitamente distinta del *éidos*, el *qué* efectivo es pues distinto del *qué cosa* o esencial—, la concepción aristotélica del ser termina por re-

[48] Aquí me referiré sobre todo al segundo volumen del *Nietzsche op. cit.,* donde esa historia está reconstruida del modo más completo y claro. Pero se trata de un discurso al cual Heidegger retorna prácticamente en todos sus escritos.

[49] Sobre este punto véase, además del *Nietzsche, op. cit.*, vol. II, *Platons Lehre von der Wahreit,* Berlín, 1942; 2a. edición, Berna 1947, especialmente págs. 41–2.

presentar un paso hacia la identificación cada vez más completa del ser con lo que está *efectivamente presente.*[50]

La concepción aristotélica del ser como es la que domina toda la edad media que, traduciendo el término griego por *actualitas* y atribuyendo la actualidad ante todo a Dios, acentúa el hecho de que el ser es presencia efectiva pero al mismo tiempo también capacidad de fundación, causalidad. Atribuir la causalidad al ser significa empero colocarlo entre los entes, pues se lo concibe como lo que posee de manera tan constitutiva el carácter de la presencia que puede conferírselo a los demás entes. En la prueba ontológica, Dios es demostrado mediante el hecho de que su esencia misma, en cuanto perfecta, implica la existencia; pero la existencia es justamente la presencia efectiva y a esta presencia total alude también la idea de eternidad de Dios.

Un primer hito decisivo de todo este proceso es Descartes, que extrae las consecuencias implícitas en la concepción griega del ser como *idéa* (Platón) y como *enérgeia* (Aristóteles). Si sólo aquello que está establemente definido en una forma (idea, es decir visibilidad: el término griego *idea* tiene la misma raíz del verbo *ver*) y que está efectivamente presente (actualidad) es verdadero, el ser verdadero tiene como carácter fundamental el hecho de darse como *acierto*: el carácter constituvo del ser es la certeza, el carácter perentorio de lo que es indudable. En Descartes es real (es ente) sólo lo que es cierto (aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta). Pero de esta manera, lo que constituye la realidad de la cosa, su ser, es precisamente la certeza indudable que el *sujeto* tiene de ella y que puede adquirir con la aplicación rigurosa del método.

También la palabra "sujeto", que en la filosofía moderna designa directamente el yo del hombre, sufre un proceso de transformación y de traducción que es significativo en el desarrollo de la metafísica. La palabra latina *subjectum* traduce la palabra griega *hiipokéimenon* acentuando, según Heidegger, el sentido de fundamento y de base que rige todos los caracteres "accidentales", todas las propiedades del ente. Pero en la filosofía moderna sujeto

[50] Esta es una conclusión a la que Heidegger llega ya en la *Introducción a la metafísica*, que en los capítulos III y IV analiza el sentido que asume el término *ser* sucesivamente en el pensamiento y en la cultura griega; véase sobre todo la pág. 206 de la traducción italiana citada.

ya no es más la sustancia de un ente cualquiera (sustancia, *substantia*, tiene en latín un significado equivalente), sino que significa exclusivamente el yo del hombre; con esta transformación (que no es sólo una cuestión de palabras y de modos de pensar), el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser sólo en la medida en que es cierto. La noción de "objetividad", de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella.

Que la identificación del ser de las cosas con la certeza que el yo tiene de él no es sólo un fenómeno que corresponde al desarrollo de cierta mentalidad o una cuestión de puras palabras, sino que es un hecho que atañe al ser mismo (es decir, el modo en que el ente se manifiesta al *Dasein* y, por consiguiente, el modo en que el ente *es*), es algo que se puede comprender si se piensa en cómo la ciencia y la técnica determinan constitutivamente el rostro del mundo en la edad moderna; no se trata sólo de que el hombre (a causa de cierta mentalidad que se ha ido desarrollando no se sabe cómo) piensa que el ser de las cosas depende de él mismo y se reduce a él. La tecnificación del mundo es la realización efectiva de esta "idea". En la medida en que es cada vez más completamente un producto técnico, el mundo es, en su ser mismo, producto del hombre. Desde este punto de vista, la concepción desarrollada en *Ser y tiempo* de la instrumentalidad como ser de las cosas se revela también ella –y luego volveremos a ocuparnos de este punto– como una concepción que pertenece a la época de la metafísica y de la total reducción del mundo al sujeto. El mismo discurso se puede extender al concepto de objetividad: la idea (que domina la mentalidad moderna mucho más de lo que se reconoce) de que la verdad sobre las "cosas" (por lo menos indiscutiblemente sobre el mundo de las "cosas", se hace alguna excepción en lo tocante al conocimiento del hombre, y es éste el sentido de la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu") es dicha por la ciencia implica la reducción del ser verdadero a la "objetividad", la cual

ciencia, y, por consiguiente, es en el sentido más radical también ella un "producto" de una actividad del sujeto.

La reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no es otra cosa que una reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo y tiene el carácter de una toma de posesión: la reducción del ser a la certeza es, a la postre, la reducción del ser a la *voluntad* del sujeto. Los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX, los sistema de Fichte, de Schelling y sobre todo de Hegel, no serían concebibles sin este sujeto animado por la voluntad de reducirlo todo a sí mismo; la forma misma del "sistema" filosófico, como reducción de lo real a un único principio, sólo podía surgir en esa época del yo concebido como voluntad de reducción de la totalidad del ente a sí mismo.[51] La antigüedad y la edad media no nos ofrecen "sistemas" en este sentido: la edad media conoce sólo las *summae*, que son algo completamente diferente por cuanto en ellas falta la reducción rigurosa de lo real a la unidad, reducción que sólo es posible al manifestarse el ser como voluntad.

Esta es en muy grandes rasgos la historia que está en la base de la concepción nietzscheana del ser como voluntad de poderío o voluntad de voluntad. Esta historia, como ya dijimos, no es sólo o principalmente la historia del desarrollo de ciertas opiniones de filósofos o la historia de la constitutición de cierta mentalidad común; es en primer lugar la historia de ciertos modos de revelarse y de ocultarse el ser mismo. Lo cual, entre otras cosas, quiere decir que a este desarrollo filosófico corresponde (como fundado en él) un desarrollo del modo de ser efectivo del hombre en el mundo: la historia de la metafísica es ante todo, como acabamos de ver, historia de palabras, pero también es mucho más que eso y no porque las palabras expresan o reflejan hechos más vastos y generales, como inmediatamente (y "metafísicamente") nos vemos llevados a pensar. En ese caso, esos hechos "más vastos" y generales" estarían independientemente de las palabras, las cuales se limitarían a ser símbolos de ellos, descripciones o tan sólo síntomas o rastros. En verdad, en las palabras y en la historia de las palabras se anuncian las líneas constitutivas de la apertura histórica en la cual ya estábamos lanzados y solamente dentro de la cual se hace posible "todo acontecimiento histórico". De manera que resulta legítimo afirmar que la historia de las palabras aquí reconstruida no sólo no se limita a expresar hechos y situaciones "más vastos" que el lenguaje, si-

[51] Véase *Nietzsche, op. cit.*, vol. II, pág. 453

no que esa historia *funda* (como modos de determinarse aperturas históricas en las cuales el hombre se encuentra sucesivamente) todo aquello que parecería exterior al lenguaje y más vasto que el lenguaje. Deberemos volver a considerar aún este punto. Pero lo que ahora importa ver es que a esta historia de la metafísica como historia de palabras corresponde una variada configuración del modo de ser del hombre en el mundo. Ya señalamos que esto se puede comprender si se piensa hasta qué punto la filosofía fue factor determinante en la constitución de las ciencias modernas que a su vez, con la técnica, constituyeron y continúan modificando incesantemente el mundo en el que nos encontramos, es decir, nuestro ser mismo en cuanto ser en el mundo.

Precisamente la *técnica* es el fenómeno que expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. Al hecho de darse el ser sólo ya como voluntad (según lo teorizado por Nietzsche) –que es el modo extremo de ocultarse del ser y que deja aparecer sólo el ente– corresponde la técnica moderna que da al mundo esa forma que hoy se llama "organización total". Los sistemas metafísicos del siglo XIX son una forma de "organización total" en un nivel todavía teórico; esos sistemas presuponen aún, como toda la metafísica, cierto recuerdo de la diferencia ontológica. En efecto, la metafísica nace como pregunta sobre el ser del ente: en este sentido la metafísica advierte la diferencia ontológica aun cuando la olvida de hecho en cuanto piensa el ser del ente sólo como aquello que todos los entes tiene en común, atendiendo al modelo del ente concebido como simple presencia. Aun olvidando el verdadero sentido de la diferencia ontológica, la metafísica concibe sin embargo siempre el *ser* del ente y sobrevive así hasta que su olvido del ser se presenta enmascarado bajo el aspecto de una indagación del ser del ente. Vimos cómo el desarrollo de la metafísica la condujo a reducir el ser del ente a la certeza de la representación y, por consiguiente, a la voluntad como voluntad del sujeto de reducirlo todo a sí mismo. Sin embargo, hasta los grandes sistemas idealistas del siglo XIX suponen aún, como teorías, una remota supervivencia de un recuerdo (aunque esté cada vez más mistificado) de la diferencia ontológica. Esos sistemas, por ejemplo, distinguen siempre de alguna manera entre una realidad "empírica" y una realidad "verdadera", que es la descrita en su teoría, realidad verdadera que tiene una razón de ser precisamente porque no se identifica, o no se identifica todavía,

con la realidad en su modo de darse inmediato y cotidiano; pero a lo que tienden fundamentalmente esos sistemas es a la organización total del ente: lo que reconocen como empírico es sólo aquello que aún se escapa a esa organización total, a la "sistematización" general de la realidad. Según Heidegger, la técnica da justamente el último paso en el camino de la eliminación de toda diferencia residual entre realidad "verdadera" y realidad "empírica". La organización total realizada por la técnica ya no está solamente en la teoría sino que se concreta efectivamente como orden del mundo. Abolida esta última diferencia, queda también abolido el último y pálido recuerdo de la diferencia ontológica: del ser ya no queda más nada y sólo están los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador.

Ya observamos cómo este ser del ente reducido a instrumentalidad técnica corresponde a lo que en *Ser y tiempo* se reconocía como el modo de darse de las cosas "ante todo y por lo común", es decir, en la trivialidad cotidiana de la existencia inauténtica de la cual había partido la analítica existencial. La legitimidad de un análisis fundado en la trivialidad cotidiana, siempre inauténtica, se justificaba por el hecho de que, aun en la inautenticidad, se revelan empero de alguna manera las estructuras de lo auténtico. Por consiguiente, no hay que pensar (y ahora esto se manifiesta con claridad) que la instrumentalidad reconocida en *Ser y tiempo* como el ser verdadero de las cosas sea la última palabra sobre el significado auténtico del ser del ente intramundano, es decir, del ente informe del *Dasein*. El darse las cosas como instrumentos (que para *Ser y tiempo* estaba relacionado en general con el modo de existir cotidiano del *Dasein* sin ulterior problematización) está aquí enteramente historificado y se revela como el modo de darse las cosas en la época de la metafísica concluida. A esta luz, la legitimidad misma de partir de la trivialidad cotidiana para desarrollar la analítica existenciaria viene a encontrar su justificación más radical en la necesidad de pensar hasta el fondo la metafísica para poder salir de ella; la razón por la cual la analítica existenciaria debe partir de la existencia cotidiana trivial es la de que todo pensamiento que se constituye hoy en la fase final de la metafísica debe empero partir siempre de la metafísica para superarla y salir de ella. Y la metafísica cumplida es, en su sentido más pleno, la técnica y la instrumentalización general del mundo.

También otro de los caracteres constitutivos de la existencia

inauténtica –aquel que más explícitamente la define como tal, el "se", el *man*, de la opinión común media aceptada, no porque sea verdadera, sino porque es común– vuelve a encontrarse ahora como uno de los elementos de la situación de la metafísica enteramente desplegada que ha llegado al dominio del mundo. El mundo metafísico está caracterizado por la dictadura de la "publicidad", no en el sentido de *réclame*, sino en el sentido de "ser público";[52] como se recordará, en la existencia inauténtica de *Ser y tiempo*, el individuo está dominado por las opiniones corrientes y al profesarlas sin problematizarlas se libera de asumir responsabilidades, es decir, no se asume realmente a sí mismo como existente, como proyecto. Ahora bien, aun acerca de este problema la reflexión sobre la historia de la metafísica lleva a fundar ulteriormente lo que en *Ser y tiempo* permanecía sólo en el nivel descriptivo: la opinión corriente puede adquirir el predominio sólo porque el ente mismo se ha hecho "público", es decir, universalmente y totalmente penetrable. Desaparecida la diferencia ontológica y reducido el ente a un sistema de universal fundación, a una totalidad de fundantes-fundados regida por el principio de razón suficiente, no queda ya ningún ente realmente "misterioso"; todo es conocido o por lo menos esencialmente cognoscible con los métodos racionales (de fundar y explicar) de la ciencia. En el sistema de la organización total realizado por el sujeto todo ocupa ahora un lugar bien definido y es un lugar que coincide totalmente con la función instrumental que la cosa reviste en tal sistema. Ahora bien, la mentalidad corriente es justamente aquella que conoce la cosa sólo en lo que ésta tiene de funcional, en su instrumentalidad en la vida de todos los días. En un mundo en el que el ser de la cosa está realmente reducido a esta instrumentalidad, el conocimiento que tiene de ella la mentalidad común, el "se" inauténtico, se convierte también hasta cierto punto en el único conocimiento adecuado. La desaparición de la diferencia ontológica es pues también la desaparición de toda diferencia residual ente la cosa y el conocimiento que se tiene de ella (y éste es, como se vio, el sentido profundo, por más que no esté todavía plenamente realizado, de los sistemas idealistas del siglo XIX). La "publicidad" es algo que pertenece esencialmente al ente en la época de la metafísica cumplida en la medida en que del ser como tal "ya no queda más nada" y el ser del ente está enteramen-

52 Véase *Ueber den Humanismus op. cit.*, pág. 8.

te reducido a pertenecer a un sistema instrumental del que, por definición, el hombre dispone por entero.

5. ¿Superación de la metafísica?

La tendencia intrínseca de la metafísica (desde su origen) a olvidar el ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal –tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no verdad–, se realiza pues de manera perfecta en el mundo de la técnica. Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún *metá* ningún "más allá"; el ser del ente no es ya ni siquiera remotamente algo que se busque más allá del ente mismo, sino que es su funcionar efectivo dentro de un sistema instrumental impuesto por la voluntad del sujeto. En esta situación, el pensamiento no es otra cosa que excogitación técnica, instrumento él mismo para solucionar problemas "internos" de la totalidad instrumental del ente e inherentes a su organización cada vez más "racional".

Y precisamente en esta situación de extrema pobreza del pensamiento[53] es cuando se hace también posible ir más allá de la metafísica y, tal vez, salir del olvido del ser que la caracteriza. En primer lugar, como ya dijimos, la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido esté enmascarada y oculta, es decir, sólo mientras olvide su mismo olvidar. Pero la reducción de la totalidad del ente a sistema totalmente organizado y el relativo fin del pensamiento como sobrepasamiento del ente –sobrepasamiento que, sin efectuarlo verdaderamente, la metafísica del pasado intentó de continuo para encontrar su propia razón de ser– hacen que el olvido constitutivo de la metafísica no pueda ya ser olvidado, sino que ese olvido ocupa el primer plano con toda su dimensión determinante. Darse cuenta del olvido lleva a otra pregunta decisiva que en sustancia es aquella formulada (aunque en términos un poco diferentes) en el párrafo final de *Ser y tiempo*, donde se pregun-

[53] La época de la metafísica se puede indicar, para Heidegger, con la expresión de Hölderlin (*Brot und Wein*, VII), quien llama *"dürftige Zeit"* (tiempo de indigencia) a la edad en que vivimos, en la cual ya no están más los antiguos dioses y los nuevos dioses no han llegado todavía.

taba cómo el ser del ente pudo llegar a ser concebido como simple presencia. Aquí la pregunta se ha hecho más radicalmente histórica: ¿cómo fue posible llegar a ese punto de olvido total del ser en que ahora nos encontramos? De aquí parte la reflexión sobre la metafísica como historia; en esa reflexión está ya implícito un "proyecto" del sentido del ser que ya no es metafísico. En efecto, resulta claro que darse cuenta del olvido implica ya asumir una posición que no se encuentra en este olvido. Ver la metafísica como historia y salir de la metafísica comprendiendo el ser de manera diferente de como ella lo comprende son la misma cosa. De ahí el significado no sólo negativo de destrucción de la ontología, sino también el significado positivo de elaboración de un nuevo "proyecto" del sentido del ser que tiene la reflexión heideggeriana sobre la historia de la metafísica.

En este punto es natural preguntarse en qué medida esta elaboración de una comprensión del ser, que se lleva a cabo en virtud de una reflexión negativa y positiva sobre toda la historia del pensamiento occidental, se distingue de otra gran empresa del pensamiento que a primera vista parece análoga, es decir, el sistema de Hegel. Para Heidegger, la reflexión histórica no tiene el sentido de aprehender en la historia del pensamiento el progresivo revelarse de una verdad, que desde el punto de vista (que Hegel declara haber alcanzado) del saber absoluto pueda reconocerse como tal e integrada en una perspectiva definitiva. Al método hegeliano de la *Aufhebung*, que conserva y al mismo tiempo supera en la filosofía absoluta lo que de verdadero dijo el pensamiento del pasado, Heidegger opone el método del *Schritt zurünck*, del "paso atrás".[54] Este método no ha de entenderse como un simple vuelco invertido del método hegeliano; no se trata de dar un paso atrás en el sentido de remontarse a los orígenes históricos del pensamiento, como si lo histórico temporal primero estuviera más próximo al ser, por lo cual la historia, para Heidegger, se configuraría sólo como un *progresivo* alejamiento del ser. El *Schritt zurück* no es un volver atrás en el sentido temporal sino que es un retroceder en el sentido de tomar distancia para colocarse en un punto de vista que permita ver la metafísica como historia, como un proceso de devenir; en

[54] Véase *Identität und Differenz, op. cit.*, pág. 39 y siguientes.

cuanto la vemos como historia, la "ponemos en movimiento",[55] es decir, por un lado, nos sustraemos a su presunta evidencia y, por otro, la vemos en relación con su "de dónde", en relación con eso oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida. Precisamente por esto la visión de la metafísica como historia no es el logro de la autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano. Ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de un "origen" que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se "resuelve" en la historia del pensamiento mismo. La insistencia de Heidegger en la oscuridad como fondo que el pensamiento olvida puede realmente entenderse como radical oposición a Hegel, para quien el espíritu es el que consuma, resuelve y disuelve en la autoconciencia todos sus propios supuestos. Este rechazo de Hegel impide también interpretar el discurso heideggeriano como pura inversión del discurso hegeliano, una inversión que viera la historia como progresivo alejamiento del ser. Ni siquiera en este caso, el fin de la metafísica podría entenderse sino como una toma de conciencia absoluta de tipo hegeliano: sería menester, en efecto, poder decir, en forma de definición, que el ser está esencialmente constituido por un progresivo ocultamiento y que semejante "definición" sería también la afirmación de que, aun a través de la historia del ocultamiento, el ser tiende por fin a revelarse en lo que es: ocultamiento precisamente de aquello de que empero el pensamiento puede cobrar plena conciencia.

La contraposición del método del "paso atrás" y de la *Aufhebung* hegeliana tiende precisamente a evitar todos estos equívocos. El fin de la metafísica no puede significar de ninguna manera el fin del olvido del ser en el sentido de que el ser termine por convertirse como tal en objeto de pensamiento explícito. En ese caso, el error de la metafísica no haría sino repetirse, ya que redujo el ser a ente justamente en cuanto se esforzó por convertirlo en objeto de teorizaciones y de definiciones, de insertarlo orgánicamente en la concatenación del razonamiento de fundación. Ver la metafísica como historia no significa, a la manera hegeliana, descubrir por

[55] Véase *¿Qué es la metafísica?*, traducción citada, pág. 34: éste es el sentido en el que se interpreta aquel pasaje donde se dice que "filosofía es sólo un poner en movimiento la metafísica, con lo cual ella llega a sí misma y a sus cometidos explícitamente".

fin la dirección y el sentido general de su desarrollo; significa, antes bien, verla ante todo como "movimiento", como un "proceder de"; significa, pues, ver el sistema del razonamiento de fundación como algo situado dentro de un ámbito que lo trasciende y que a su vez no puede concebirse como fundamento.

Ello no obstante, este problema de distinguir el método heideggeriano del hegeliano no se resuelve sino planteando en general el problema de la posibilidad y del carácter de un pensamiento que ya no es metafísico. En efecto, si el pensamiento liberado de la metafísica fuera ese pensamiento que recuerda el ser en el sentido de asumirlo finalmente como contenido temático propio, entonces verdaderamente Heidegger no se distinguiría sustancialmente de Hegel y el *Schritt zurück* sería sólo un nuevo desfraz, más o menos disimulado, de la autoconciencia hegeliana. De manera que hay que preguntarse si es posible, y cómo se define, un pensamiento que vaya más allá de la metafísica, es decir, si es posible una auténtica superación de la metafísica misma.

III
Ser, evento*, lenguaje

1. ¿Qué significa pensar?

La oposición del *Schiritt zurüch* y del método hegeliano de la *Aufhebung*, junto con todo lo que se ha manifestado en la reflexión sobre la historia de la metafísica, descarta que el problema de la superación de la metafísica pueda entenderse como el problema de hablar por fin de aquello que la metafísica siempre calló, es decir, del ser. No tiene sentido sostener que Heidegger se propone encontrar una "definición" del ser que no esté sujeta al error característico de la metafísica, que concebía el ser según el modelo del ente.[1] Pretender sustituir el concepto metafísico del ser (fundamentalmente, simple presencia) por un "concepto" más adecuado significaría aceptar como bueno precisamente uno de los elementos característicos del error metafísico, esto es, la idea de que el ser es de algún modo un "objeto" del cual el "sujeto" pueda tener una noción más o menos apropiada. Primero el análisis de *Ser y tiempo* y luego la reflexión sobre la historia de la metafísica mostraron que nunca se puede hablar del ser como de un "objeto"; la relación con

* Respecto de esta palabra Manuel Olasagasti dice: "Heidegger relaciona a veces *Ereignis* con el neologismo *Er-äugen*, mirar, para subrayar el momento de respectividad, sobre todo a la esencia humana. Por su referencia a lo 'propio' escoge Heidegger el vocablo *Er-eignis* para nombrar aquello que constituye lo más propio del tiempo y del ser, así como del hombre, del lenguaje, etc. Por ser el momento de 'propiedad' el más importante en el uso de Heidegger, podríamos traducir, sin más, *Ereignis* como 'propiedad' o 'apropiación' ". (*Introducción a Heidegger,* Revista de Occidente, Madrid, 1967, pág. 171.) Según este autor, tanto "acontecimiento", como "evento", podrían mantenerse desprovistas de su sentido de mero "suceso". [T.]

[1] Sobre este punto, véase en este volumen la *Historia de la crítica*, especialmente lo referente a los libros de W. Marx y A. Colombo.

el ser es, mucho más radicalmente y profundamente constitutiva del propio *Dasein* del hombre, de manera que en la superación de la metafísica no puede tratarse de buscar un nuevo concepto del ser sino que ha de buscarse primordialmente un modo nuevo de ejercitar el pensamiento mismo, que no se considere ya, frente al ser, como elaboración de conceptos adecuados, es decir, verdaderos en el sentido de "conformidad" con lo "dado".

Es este esfuerzo lo que caracteriza y lo que se puede considerar un "tercer momento" del desarrollo de la filosofía heideggeriana después de la analítica existencial de *Ser y tiempo* y de la reflexión sobre la historia de la metafísica, que culmina en la obra sobre Nietzsche. No se trata realmente de un tercer período cronológicamente distinto, porque se desarrolla, por lo menos al comienzo, paralelamente con el segundo, aun cuando los temas del tercer período se hacen predominantes, sobre todo en las obras posteriores a la segunda guerra mundial. La dificultad de establecer una rígida periodización cronológica se debe a razones internas relacionadas con el contexto mismo del pensamiento o a razones externas. En efecto, por un lado, la elaboración de un proyecto del sentido del ser "alternativo" del de la metafísica se desarrolla principalmente en los mismos escritos sobre la historia de la metafísica o en escritos contemporáneos a ellos (como por ejemplo, el ensayo sobre el origen de la obra de arte del cual nos ocuparemos luego), y los otros escritos dedicados especialmente a este tema contienen también ellos reelaboraciones de aspectos o problemas de la historia de la metafísica; por otra parte –y esto puede decirse en general también de los escritos heideggerianos posteriores a 1930–, el orden de composición y el orden de publicación de las obras en general no coinciden, de suerte que resulta bastante difícil orientarse y discernir una línea de desarrollo en el sentido común del término; por lo demás, la categoría de desarrollo es una de aquellas que Heidegger rechazaría.[2] A esto hay que agregar el carácter extremadamente fragmentario de la formulación del pensamiento heideggeriano que, después de *Introducción a la metafísica*, última obra de cierta amplitud y organicidad (que en su origen fue un curso universitario como todos los escritos posteriores más amplios y como

[2] Un catálogo de los escritos de Heidegger, tanto en el orden cronológico de la publicación como en el orden de la composición, se encontrará en W. J. Richardson, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963, pág. 675 y siguientes.

ya lo eran antes el breve *La esencia del fundamento* y los más breves aún *¿Qué es la metafísica?* y *De la esencia de la verdad*), se expresa por lo común en la forma del ensayo, forma que no es casual sino que revela el carácter constitutivamente "tentativo" de ese pensamiento, que, queriendo superar la metafísica, no puede aceptar la terminología, la gramática, la sintaxis, la propia lógica de la metafísica. La aguda conciencia del carácter problemático de los instrumentos mismos con que se formula el pensamiento (recuérdese la afirmación de Heidegger según la cual *Ser y tiempo* quedó interrumpido por insuficiencia del lenguaje) hace imposible esa claridad u organicidad de elaboración que siempre se fundan en la admisión de una terminología y de una lógica aceptadas y generalmente compartidas.

Este carácter fragmentario no excluye, sino que supone como su justificación profunda, un hilo conductor unitario del pensamiento heideggeriano. El pensamiento se hace "tentativo" y fragmentario en realidad sólo en el esfuerzo de proseguir la indagación a la que debía servir de preparación la analítica existencial de *Ser y tiempo.* La llamada *Kehre*, o vuelta o giro, del pensamiento heideggeriano, que constituyó un problema central de la crítica hasta hace unos diez años (sobre esta cuestión véase en este volumen la *Historia de la crítica*), ya no se manifiesta como un abandono de las posiciones de *Ser y tiempo*, sino que se revela –como el mismo Heidegger la entiende[3]– como una continuación y una profundización del discurso iniciado en aquella obra. El hecho de que, como se dice en *Sobre el humanismo,*[4] el pensamiento se mueva no en un plano en el cual está exclusivamente el hombre, sino en un plano en el cual está principalmente y ante todo el ser, expresa sencillamente el paso que va del análisis preparatorio de *Ser y tiempo* a la elaboración del problema del sentido del ser al que debía servir aquella preparación.

A este hilo conductor nos atendremos en nuestra exposición de este "tercer momento" del pensamiento heideggeriano renunciando a una ilustración puntual de cada una de las obras (lo cual sería imposible por las razones expuestas) y teniendo presente que

[3] Sobre la interpretación que el propio Heidegger da del desarrollo de su pensamiento, véase F. W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim/Glan, 1964.

[4] *Ueber den Humanismus, op. cit.* pág. 22.

lo que ahora se trata de esclarecer puede considerarse como la respuesta al segundo de los problemas que indicaba como programáticos el párrafo final de *Ser y tiempo*: después de la reconstrucción de la historia de la metafísica, se trata de ver cómo sea posible una comprensión no metafísica del ser.

Por todo cuanto se ha dicho hasta ahora, es claro que las dos cuestiones no están sencillamente entre sí como *pars destruens* y *pars construens* de la teoría: la historia de la metafísica, al apropiarse del pasado del pensamiento como destino propio y también como posibilidad propia, contiene ya una comprensión "positiva" del ser; por otra parte, esta comprensión no llega ni quiere llegar a una "definición" del ser sino que concibe el ser sólo en cuanto torna a pensar continuamente la esencia misma del pensamiento. Esta reflexión sobre el pensamiento puede no ser tan sólo una reflexión de tipo psicológico o antropológico, es decir, un simple discurso sobre el funcionamiento de ciertas facultades del hombre, precisamente porque el "proyecto" que guía dicha reflexión (y que ya está presente en la reflexión sobre la historia de la metafísica) es el que nace del fin mismo de la metafísica que lo hace posible: el ser ya no es "obvio" (el olvido deja de ser él mismo olvidado), ya no es pensado como un "objeto" universalmente presente, sino que, respecto de las cosas se manifiesta como el no, como la negatividad, como la nada del ente. Pero esto implica también que su relación con el pensamiento ya no pueda definirse como la relación de un objeto con un sujeto. La reflexión sobre la posibilidad de un pensamiento que tome seriamente, en estos términos, el fin de la metafísica, se convierte también en reflexión sobre el ser mismo y sobre el modo en que haya de "concebírselo".

Después de *Ser y tiempo*, el paso decisivo dado por Heidegger en la dirección (que aquí nos interesa) de determinar la esencia del pensamiento y su relación con el ser es el paso atestiguado en la conferencia sobre *La esencia de la verdad* que, como se vio, permitió pensar la historia de la metafísica como historia del ser mismo. Esta tesis, cuyas premisas ya están en *Ser y tiempo* y en su problematización del concepto de ser, entendido como simple presencia, no representa un puro y simple vuelco del "subjetivismo" de la filosofía moderna. No se trata de sustituir una perspectiva en la cual todo depende del sujeto (la ontología de la voluntad de voluntad) por una perspectiva en la que todo "dependa", en cambio, del ser entendido sólo como aquello que se contrapone al sujeto. La pre-

sencia preponderante del objeto es para Heidegger un aspecto tan inseparable de la metafísica como el mismo subjetivismo.[5] Al subjetivismo y al objetivismo metafísicos se contrapone, antes bien, un proyecto del sentido del ser que lo concibe trascendiendo la totalidad del ente, pero que está también en una relación peculiar con el hombre, la cual constituye, como ha aclarado *Ser y tiempo*, el *Da*, el *ahí* en el cual las cosas al aparecer llegan al ser. En este "proyecto" del sentido del ser, el pensamiento en cuanto planteo del problema del ser no es ya ante todo actividad de la cual el hombre disponga a su arbitrio: la metafísica no es un error de este o de aquel pensador o de todos los pensadores, sino que es primordialmente un modo de determinarse el ser mismo, lo cual ocurre ciertamente en la actividad del hombre y de algún modo por obra suya.

Es demasiado fácil observar que este modo de enfocar la relación entre el ser y el hombre presenta una fundamental ambigüedad. Por una parte, la metafísica es en primer lugar historia del ser, pero, por otra parte, el hombre no es sólo espectador o actor que recite una parte predeterminada. Atenerse a esa ambigüedad significa empero cerrar inmediatamente el discurso y recaer en una contraposición de tipo metafísico: por un lado el ser, por otro lado el hombre; si la historia de la metafísica es historia del ser no puede ser historia del hombre y viceversa. En vez de plantear las cosas en estos términos que (precisamente a través de la reflexión sobre la metafísica) se revelaron insostenibles, corresponde tratar de profundizar el sentido de esta peculiar relación que liga el ser y el hombre. Eso es lo que hace Heidegger de modo particularmente eficaz e incisivo en su ya mencionado *Sobre el humanismo*, que justamente por eso constituye uno de los textos fundamentales en el desarrollo de su pensamiento.

Es en este escrito donde Heidegger describe la relación entre pensamiento y ser, fundándose en el doble significado que tiene el genitivo en la expresión "pensamiento del ser".

> "El pensamiento es el pensamiento del ser. El genitivo significa aquí dos cosas. El pensamiento es del ser en cuanto, como instituido [*ereignet*] por el ser, pertene-

[5] Véase, por ejemplo, el ensayo sobre *L'epoca dell'imagine del mondo* contenido en el volumen *Sentieri interrotti*, traducción italiana citada, especialmente pág. 99 y siguientes, y todo el escrito sobre el humanismo.

ce al ser. El pensamiento es igualmente pensamiento del ser en la medida en que, perteneciendo [*gehörend*] al ser, le presta oídos [*hort*]."[6]

Este texto no hace sino esclarecer, con explícita referencia al ser, lo que estaba implícito en *La esencia de la verdad: a*) el pensamiento es pensamiento del ser en un sentido objetivo, es decir que comprende al ser; esto es lo que resulta de *Ser y tiempo*, del escrito sobre el fundamento y de la prelusión friburguesa sobre la metafísica. No puede haber comprensión ni conocimiento del ente si no hay previamente una comprensión del ser, lo cual equivale a decir que las cosas aparecen en la presencia, es decir, son sólo en la apertura de un proyecto, y quiere decir también que toda verdad óntica presupone la verdad ontológica; *b*) el pensamiento puede pensar el ser sólo porque es del ser en el sentido subjetivo, es decir, le pertenece. La premisa de esta tesis está en *La esencia de la verdad*, que coloca la libertad en la base de la verdad. Ahora bien, a la luz del escrito sobre el humanismo y de los escritos posteriores, esta conexión verdad-libertad se puede entender así: el pensamiento del ser como verdad ontológica, como institución del proyecto en el cual aparecen las cosas, no puede pertenecer al hombre como producto de éste porque el mismo hombre (en todo hacer, elegir y producir) presupone ya abierta esa apertura. Elegir y hacer también pensar, en el sentido en que esto se entiende como una actividad del hombre, exigen que ya esté abierto un ámbito en el que el hombre se encuentre en relación con los entes y consigo mismo. Todo acto libre del hombre presupone esta libertad más originaria que es el "dejar ser al ente"; no es el hombre quien posee la libertad, sino que la libertad posee al hombre. En *Ser y tiempo* se había dicho que hay ser sólo en cuanto hay *Dasein*, es decir, el hombre.[7] Pero esto "no significa que el ser sea un producto del hombre". Significa en cambio que

"sólo en cuanto la iluminación del ser acontece [*sich ereignet*], el ser se entrega [*übereignet*] al hombre. Pero que el *ahí* (del *Dasein*), que la iluminación como ver-

[6] *Ueber den Humanismus, op. cit.* pág. 7.

[7] *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 326.

dad del ser acontezca, eso es decreto del ser mismo".[8]

A la definición del *Dasein* como proyecto lanzado, definición dada en *Ser y tiempo*, ahora hay que agregar y precisar que "el que lanza en el proyecto no es el hombre, sino que es el ser mismo".[9]

Pero en todo esto la ambigüedad de la relación entre ser y hombre parece resolverse sencillamente a favor del ser. Sin embargo, justamente en los pasajes citados de *Sobre el humanismo*, para hablar del ser se introduce un término, el verbo *ereignen* –acontecer, ocurrir, o también, transitivamente, hacer ocurrir, instituir–, que en los escritos posteriores se hará esencial justamente para describir la relación entre el ser y el hombre y, en cierta medida, habrá de designar el ser mismo.[10] *Ereignen*, acontecer, ocurrir; *Ereignis*, evento. El ser *ereignet* en cuanto "lanza" el proyecto lanzado que es el hombre y acontece él mismo en la medida en que, en dicho proyecto, instituye una apertura en la que el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes, los ordena en un mundo, los hace ser, es decir, los hace aparecer en la presencia.

¿Cómo se puede concebir, más precisamente, este acontecer del ser? El discurso sobre el evento ¿se limitará a sustituir una concepción del ser como "presencia estable" por una concepción del ser entendido como movimiento y devenir?[11] La ilustración que Heidegger da del término *Ereignis* indica en cambio una dirección muy diferente. Como suele hacer (pero sobre la base de una concepción precisa del lenguaje, que luego veremos), Heidegger parte aquí de la significación etimológica de la palabra para vincularla con otras palabras de la misma raíz que le sirven para precisar lo que quiere decir: en realidad, desde su punto de vista, las referencias de las palabras no "sirven" para ilustrar el pensamiento, sino que le in-

[8] *Ueber den Humanismus, op. cit.*, pág. 24.

[9] *Ibíd.*, pág. 25.

[10] Aun cuando, precisamente porque fuera de la metafísica ya no se puede dar una "definición" del ser (del tipo: "el ser es esto o aquello"), no se pueda siquiera decir que el ser *es* evento, Heidegger pone explícitamente en guardia contra este peligro; véase: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pág. 260, nota.

[11] Esta es la tesis de W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961. Sobre esto, véase en este volumen la "Historia de la crítica".

dican a éste el camino. El esclarecimiento del concepto de *Ereignis* se encuentra en la primera parte de *Identidad y diferencia*.[12] La situación en que se encuentra el hombre en el mundo técnico de la metafísica llegada a su conclusión, situación caracterizada por una recíproca provocación y desafío entre el hombre y el ser, no se comprende si no se la concibe atendiendo al concepto de evento". Heidegger elige la palabra *Ereignis* porque, a causa de su raíz, el vocablo permite concebir la relación entre el hombre y el ser como apropiación recíproca (*eigen* = propio): "el hombre está ligado [vereignet] al ser y el ser por su parte está entregado [*zugeeignet*] al hombre".[13] El evento es esa relación de recíproco *Uebereignen* de expropiación-apropiación. La palabra *Ereignis*, usada en este sentido completo, es tan fundamental y determinante en nuestra época de la historia del ser como lo es para los griegos el término *lógos* o para los chinos el Tao.[14] El mundo del *Ereignis* es el mundo del fin de la metafísica: cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, sólo puede aparecer como evento. Una vez más, la justificación del uso del término *Ereignis* no está en una elección o en un propósito subjetivo, sino que está en cierto modo de las cosas mismas. Si pensamos a fondo las impliciaciones de reconocer (reconocimiento que no podemos eludir) el fin de la metafísica, la palabra que se impone para hablar del ser es *Ereignis*, evento.

Al término de la época de la metafísica el ser sólo puede concebirse como aquello que se apropia del hombre entregándose a él. Esta es una tesis que resume toda la trayectoria cumplida por Heidegger desde *Ser y tiempo* hasta el *Nietzsche* y *Sobre el humanismo*. Lo que es ahora acentuado de manera nueva con el término *Uebereignen* es el hecho de que no sólo el hombre no es nunca sin el ser sino también que el ser nunca es sin el hombre. En un escrito de 1955, *Sobre el problema del sèr*,[15] Heidegger dirá que la relación (*Bezug*) entre el hombre y el ser ha de entenderse a la luz de otro de los significados de la palabra *Bezug* vinculado con el verbo *bezie-*

12 *Identität und Differenz, op. cit.*, págs. 9-30.

13 *Ibíd.*, pág. 24.

14 *Ibíd.*, pág. 25.

15 *Zur Seinsfrage*, publicado primero con el título *Ueber "Die Linie"*, en el volumen *Freundschaftliche Begegnungen*, en honor de E. Jünger, Frankfurt, 1955; y luego separadamente, *ibíd.*, 1956.

hen, que significa "procurarse", adquirir algo de que se tiene necesidad. El ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo. Ni el hombre ni el ser pueden concebirse como "en sí" que luego entren en relación.

> "Decimos *demasiado poco* del ser en sí mismo cuando, al decir el 'ser', dejamos fuera su estar presente al hombre y pasamos por alto así que este último entra él mismo a constituir el 'ser'. También del hombre decimos siempre *demasiado poco* cuando diciendo el 'ser' (no el ser del hombre), postulamos al hombre por sí mismo y sólo en un segundo tiempo lo ponemos en relación con el 'ser'. Pero también decimos *demasiado* si entendemos el ser como aquello que lo abarca todo en sí y nos representamos al hombre sólo como un ente particular entre otros (plantas, animales) y luego lo ponemos en relación con el ser; en realidad, ya en la esencia del hombre está constitutivamente contenida la relación con lo que (precisamente en virtud de tal relación que es un relacionarse en el sentido de tener necesidad) es determinado como ser y, por consiguiente, está despojado de su pretendido 'en sí y por sí'."[16]

A través de este no fácil pasaje se entrevé que la eventualidad del ser —en el sentido de iluminar las aperturas históricas en que el *Dasein* y los entes pueden entrar en relación— implica necesariamente la eventualidad en el sentido de apropiarse el ser del hombre al entregársele a él. El ser, que ya no es pensado metafísicamente como presencia, debe entenderse como iluminación; dicha iluminación acontece sólo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él.

No vale la pena recordar que cuando se dice que el ser ya no puede concebirse metafísicamente no se entiende esta imposibilidad como algo que incumbe sólo al pensamiento. Es el ser mismo el que, en la época de la metafísica, *se da* en la forma de la simple presencia y del olvido y que hoy *se da* como evento. El evento no

16 *Zur Seinsfrage, op. cit.*, pág. 27.

indica ciertamente una esencia estable del ser válida para cada uno respecto de sus modos históricos de determinarse.[17] El ser nunca es otra cosa que su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye.

2. Obras de arte y verdad

Esta concepción radical de la historicidad del ser implica una serie de consecuencias y también de supuestos que hay que señalar. En *Ser y tiempo* el ser era aquello cuya comprensión constituía al hombre como *Dasein*, que abría el *ahí* del mundo. Ahora, en virtud del desarrollo de las premisas contenidas en esta tesis, Heidegger llega a una concepción que, en rigor de verdad, ya no permite afirmar que el *Dasein* es siempre relación con *el ser,* más bien el *Dasein* está siempre lanzado en un modo histórico de aparecer el ser, pero este modo, puesto que no es una "propiedad" del ser sino que es el ser mismo, se designa con los varios términos que lo definen en las distintas épocas: *phüsis, lógos,* voluntad y ahora evento. Resulta claro que atendiendo a la reflexión sobre la metafísica, Heidegger ya no puede pensar el ser en el mundo, constitutivo del *Dasein*, sino en términos históricos. No es una casualidad el hecho de que, mientras en *Ser y tiempo* el sustantivo *mundo* lleva el artículo determinado por cuanto es el correlativo permanente del *Dasein*, en las obras posteriores *mundo* lleva el artículo indeterminado *un*, de modo que hasta se lo podría pensar en plural.[18] *Ser y tiempo* po-

[17] No se puede representar el ser como un concepto universal en el que entren los entes individuales: "se da ser sólo de vez en vez en los modos individuales de determinarse en destino histórico: *phüsis, lógos, hén, idéa enérgeia,* sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poderío, voluntad de voluntad"(*Identität und Differenz*, op. cit., pág. 58).

[18] Falta todavía un análisis de esta gramática del término "mundo" en los varios escritos de Heidegger y hasta en el trabajo, por lo demás muy útil, de E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, 1962. El empleo de *Welt* con el artículo indeterminado es notable sobre todo en el ensayo sobre el *Origen de la obra de arte* y en la conferencia contemporánea sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*; sería interesante ver qué significa el hecho de que en los escritos más recientes, sobre todo en relación con el concepto de *Geviert* (cuadrado, del que hablaremos más adelante), el término "mundo" pierde de nuevo en general el artículo indeterminado.

día aún prestarse a una interpretación de tipo "trascendental": el mundo es la apertura constitutiva del *Dasein*, así como las formas kantianas a priori son las condiciones trascendentales de toda experiencia posible, o bien, si se acentuaba el concepto de *Geworfenheit* precisamente en función antikantiana, el discurso de aquella obra podía también entenderse como un puro y simple reconocimiento de la insuperable situación histórica de todo proyecto, como teorización de un pertenecer al mundo tan radical que arrebatara toda significación a la trascendencia del *Dasein* respecto del ente: la misma estructura de la temporalidad como "acontecer retornante" se prestaba para entender el *Dasein* como algo constituido por su continuo volver a caer en el mundo más allá del cual procuraba proyectarse. Que la apertura del ser (esto es, el proyecto dentro del cual el mundo se nos manifiesta) nos esté *ya siempre* dada puede querer decir que el hombre existe sólo como esa apertura que, por consiguiente, constituye su esencia permanente (trascendentalismo); o bien, quiere decir que la apertura no constituye una esencia permanente del hombre y es siempre algo histórico que nunca depende empero de nosotros y que significa sencillamente nuestra imposibilidad de trascender los límites dentro de los cuales estamos de hecho colocados (existencialismo como filosofía del escaque).

En rigor de verdad estas dos tesis pueden hallarse en *Ser y tiempo*; pero precisamente el hecho de que estén allí las dos y que no se puedan aislar es lo que constituye la dinámica de todo el desarrollo posterior. La posición "trascendental" es negada y está limitada por el reconocimiento de la *Geworfenheit*: pero semejante reconocimiento no puede implicar una lisa y llana reducción del proyecto a la circunstancia de que el *Dasein* pertenezca a un mundo histórico, puesto que la historia a su vez, como articulación de pasado, presente y futuro, se historifica sólo partiendo de la temporalidad originaria del *Dasein* mismo. El problema del origen del proyecto que es el *Dasein* no se resuelve ni negándolo en la interpretación trascendental ni refiriéndolo sencillamente a otros "proyectos" (afirmando así la total pertenencia del *Dasein* a su mundo).

El problema de la síntesis de estas dos perspectivas no es resuelto en *Ser y tiempo* porque es el problema mismo frente al cual la obra se detuvo, el problema de la temporalidad del ser. Que ello es así está confirmado por el hecho de que los escritos posteriores, los cuales elaboran (a partir del descubrimiento de la metafísica como historia del ser) precisamente ese problema, replanteen y pro-

pongan una solución también de aquel otro problema representado por la idea de proyecto lanzado que realmente no quedaba resuelto en *Ser y tiempo*. La reflexión sobre la historia de la metafísica, desarrollada desde el punto de vista del fin de la metafísica, nos mostró que el ser tiene una historia y que ésta no es otra cosa que el eventualizarse histórico suyo en las varias aperturas, en los varios modos en que dicha historia "determina" el modo de relacionarse el *Dasein* con el ente y consigo mismo. Su apertura, que coloca al hombre en su propio *ahí*, constituyéndolo como proyecto, no es siempre igual, como sería una estructura supratemporal del hombre o del propio ser. Ella acontece "de vez en vez"; pero este acontecer entonces podrá hallarse de alguna manera y ser reconocido. La metafísica como descripción de la estructura permanente y necesaria del ser queda sustituida por la "historia" de la metafísica, por la reflexión y el diálogo sobre las aperturas históricas y con las aperturas históricas en las que el ser se ha dado, aperturas en las que se ha determinado el modo de relacionarse el hombre con el ente.

Precisamente porque estas aperturas no son lo trascendental (una especie de a priori constitutivo de la "razón" como esencia permanente del hombre) sino que son históricas, el evento es un *Ueberiegnen*, esto es una *recíproca* apropiación-expropiación de hombre y ser. El hombre encuentra siempre esas aperturas como dadas, por un lado; pero por otro lado, también contribuye a determinarlas. Que el hombre pueda contribuir (y ahora se vera cómo) a determinar la apertura del ser es posible por el hecho de que esa apertura no es una estructura trascendental sino que es un evento, aun en el sentido literal de *hecho*, de acontecimiento histórico. La historia de la metafísica, cuyas líneas hemos trazado someramente, no es la simple historia de las decisiones arbitrarias de ciertos pensadores porque es historia del ser mismo; así y todo los pensadores individuales no fueron simples espectadores, pues con sus decisiones la determinaron de alguna manera. La historicidad que –siguiendo el camino iniciado en *Ser y tiempo* con el fin de concretar el yo en oposición al trascendentalismo de la misma fenomenología– se reconoció como propia del mismo ser implica que, en su existir histórico como proyecto, el hombre no está lanzado en el sentido de depender total y absolutamente del ser, sino que, mientras el ser dispone de él, el propio hombre dispone a su vez del ser.

Como dijimos, esta noción del ser como evento de apropiación-expropiación es el resultado de un proceso de radicalización

de la temporalidad e historicidad del *Dasein*, proceso ya iniciado en *Ser y tiempo*. Pero ese resultado no supone sólo los pasos examinados hasta aquí, esto es, la analítica existencial y la reflexión sobre la metafísica como historia del ser sino también otro importante elemento que define de manera determinante las implicaciones y las consecuencias. Pensar el ser como *Ereignis* y como *Uebereignen* presupone en realidad que sea discernible en la existencia del *Dasein* un modo de ser en el que el *Dasein* no se limite a "estar dentro" de una determinada apertura ya abierta, sino que participe de algún modo en el abrirse de ella. Como se recordará, *Ser y tiempo* oponía a la existencia inauténtica, en la que el *Dasein* se encuentra ante todo y por lo común, una existencia auténtica fundada en la decisión anticipante de la muerte; pero continuaba siendo cierto que, para aquella obra, la autenticidad no constituía una verdadera alternativa de la inautenticidad, sino que más bien era un "modo diferente de percibir" la inautenticidad misma.[19] El hecho de que en *Ser y tiempo* y en los escritos inmediatamente posteriores el ser se dé al *Dasein* sólo como nada, con el correlativo carácter central de sentimientos como la angustia, indica que tampoco la autenticidad, por lo menos como se la concibe en esas obras, es una relación realmente positiva con el ser; se la ve sólo como una mora del carácter perentorio y válido del mundo del ente, como "diferencia" que sin embargo sólo se define por su irreductible diversidad respecto del ente como tal. El concepto de historicidad del ser exige en cambio que sea posible indicar un modo de ser del *Dasein* que no consista tan sólo en articular interpretativamente una apertura ya abierta; si la apertura del ser, la verdad ontológica, el proyecto es un acontecimiento histórico es menester que dicho acontecimiento se verifique de algún modo en esos hechos que constituyen la historia, es decir, las decisiones y las acciones del hombre.

Heidegger encuentra el punto de referencia para descubrir una actividad del hombre que es no sólo óntica (interior al mundo del ente) sino también ontológica (determinante, es decir, la apertura misma en la cual se presenta el ente) en la obra de arte. Al problema de la obra de arte está dedicado un ensayo (*El origen de la*

19 *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 284.

obra de arte)[20] que, por su situación cronológica, aunque no sólo por eso, ocupa una posición central en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. En efecto, sólo atendiendo a los resultados de ese ensayo se hace posible llegar al concepto de evento y, por consiguiente, a una determinación "positiva" del ser no metafísica.

Para concebir apropiadamente la obra de arte, Heidegger se ve obligado a llevar a cabo una revisión del concepto de instrumento que, como se sabe, constituye el concepto clave utilizado en *Ser y tiempo* para definir el modo de ser de las cosas, es decir, de los entes diferentes del hombre. Pero una revisión del concepto de instrumento significa también una revisión de la noción misma de mundo vinculada con aquél; y más en general significa asumir un punto de vista que ya no es el de la existencia inauténtica, la cual constituía la base de que partía la analítica existencial para determinar las estructuras del *Dasein* y la relación de éste con el ser. Si encontramos (como encontraremos en la obra de arte) un comportamiento del hombre que no sea de-yecto (como la inautenticidad de la existencia cotidiana) y que no sea tampoco una pura toma de conciencia de esa "caída", de esa condición de-yecta (como es, para *Ser y tiempo*, la autenticidad), eso significará que el modo de ser primordial y común del *Dasein* ya no se podrá definir únicamente atendiendo a la inautenticidad; de aquí se seguirá una serie de consecuencias hasta en el modo de concebir el sentido del ser, que, en definitiva, ya no se presentará sólo como la nada del ente, sino más bien, positivamente, como evento.

El concepto con el que *Ser y tiempo* definía el ser de las cosas intramundanas era el concepto de instrumento. Pero si intentamos aplicar este concepto a la obra de arte nos damos cuenta de que resulta insuficiente. O mejor dicho: entre los varios conceptos de cosa que la tradición pone a nuestra disposición, el concepto de instrumento se nos revela como el menos adecuado, pero sólo porque implica una concepción de la cosa como combinación de materia y forma. Como tal, el instrumento implica, por una parte, una disposición que el hombre le impone con miras a sus propios fines

20 "Der Urspung des Kusnstwerkes", conferencia dada en Friburgo en noviembre de 1935 y repetida en Zurich en enero de 1936; el texto publicado luego en *Sentieri interrotti* (traducción italiana citada, págs. 3-69) es el texto más amplio de las tres conferencias con el mismo título dadas en Frankfurt en noviembre - diciembre de 1936.

(la forma); por otra parte, una consistencia autónoma, la materia, a la que precisamente se le impone la forma. Con esta interpretación del concepto de instrumento como término medio entre cosa (el consistir autónomo del ente atestiguado por la materia, que resulta un concepto bastante problemático a la luz de *Ser y tiempo*), y obra (producto del hombre), se va ya mucho más allá de *Ser y tiempo*. El pertenecer a un mundo como estar determinado por una función y, en consecuencia, por cierto significado, no es ya el único elemento constitutivo del ser de la cosa o por lo menos no de cierto tipo de cosas como las obras de arte. En efecto, la obra de arte está caracterizada para Heidegger por el hecho de ser "irreductible" al mundo, carácter que los instrumentos no tienen: el hecho de que el instrumento, por lo menos mientras funciona bien, no atraiga la atención sobre sí es signo de que se resuelve todo en el uso, en el contexto del mundo al cual pertenece, pues, radicalmente. En cambio, la obra de arte se caracteriza precisamente, aun en la experiencia estética más común, por el hecho de imponerse como digna de atención en cuanto tal. Que la obra de arte no se resuelve, como el instrumento, en el mundo al cual pertenece, es algo que está confirmado por la experiencia que continuamente tenemos del deleite que nos producen las obras de arte, aun del pasado más remoto. Si la obra fuera un instrumento, su comprensión estaría vinculada con la posibilidad de reconstruir el mundo en el que nació; sabemos sólo lo que la obra misma nos dice de él. Verdad es que llegar a la obra implica siempre ponerse en relación con un mundo. Sin embargo, como ese mundo no puede ser el mundo histórico originario de la obra de arte (ya que de hecho en general no lo es, aunque la obra se pueda entender lo mismo), deberemos admitir que la obra de arte lleva consigo su propio mundo, mundo que ella misma funda e instituye, de manera que para ser comprendida no necesita ser colocada históricamente en un mundo ambiente. La obra de arte no expresa ni atestigua un mundo constituido fuera de ella o independientemente de ella, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda.

Esta tesis, a primera vista paradójica, se puede comprender si se tiene en cuenta, por un lado, que la idea de novedad radical de la obra de arte respecto del mundo existente penetra en varias formas toda la historia de la estética, sobre todo la moderna. El ejemplo más evidente es el de la idea kantiana de genio: el genio artístico,

dice Kant, no puede explicar conceptualmente su modo de operar al producir la obra de arte; a través de él, es la naturaleza misma la que da la regla al arte,[21] lo cual quiere decir precisamente que la obra de arte no puede ser referida (en virtud de una concatenación racional que la explique) a las estructuras del mundo existente; en este sentido, la obra es una novedad radical. Por otro lado, aun la experiencia estética común encuentra siempre la obra de arte, no como un "objeto" que se pueda colocar en el mundo junto a los otros objetos, sino antes bien como una perspectiva general del mundo que entra en diálogo con nuestra perspectiva y que nos obliga a modificarla o por lo menos a profundizarla. En todo esto, *grosso modo*, piensa Heidegger cuando habla de la obra de arte como fundación de un mundo. La obra de arte no se puede situar en el mundo sino que ella misma abre un mundo porque representa una especie de "proyecto" sobre la totalidad del ente y en este sentido es novedad radical. Por eso se la puede definir como "puesta por obra de la verdad".[22]

La obra es apertura de la verdad, aun en un sentido más profundo y radical: no sólo abre e ilumina un mundo al proponerse como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente, sino que además, el abrir e iluminar, hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida, es decir, la oscuridad y el ocultamiento de que procede toda revelación. En la obra de arte está realizada la verdad no sólo como revelación y apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento. Esto es lo que Heidegger llama conflicto de mundo y tierra en la obra.[23]

Ya vimos que la obra de arte se distingue del instrumento porque, a diferencia de éste, atrae la atención sobre sí, no se resuelve en el uso ni con referencia al mundo. Ahora bien, este atraer la atención, este imponerse permanente de la obra en su presencia física, no se explica sólo por el hecho de que la obra abre un mundo y ofrece así una totalidad comprensible de significaciones, una

[21] Véase I. Kant, *Crítica del giudizio*, traducción italiana de A. Gargiulo, rev. por V. Verra, Bari, 1970, párrafo 46.

[22] *Sentieri interrotti*, trad. cit., pág. 21 y siguientes. Sobre una ilustración más amplia de este concepto, véase G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Milán, 1967.

[23] Véase *Sentieri interroti*, traducción citada, pág. 29 y siguientes.

perspectiva nueva y explícita sobre la totalidad del ente, sino que se explica además por el hecho de que, junto con este aspecto de claridad y de significación explícita, la obra se presenta también como una ulterior reserva de significaciones que aún han de descubrirse. Sólo porque la obra no se puede penetrar nunca completamente en todo su significado (y nosotros aun dándole una interpretación tenemos conciencia de este carácter suyo de permanente reserva), sólo por eso la condición física de la obra de arte (el cuadro, la estatua, las palabras o los sonidos en la poesía y en la música) nunca es superflua, sino que, antes bien, es objeto de una especie de culto (que degenera en el comercio de las obras de arte). Si llamamos *Welt*, mundo, a lo que declara explícitamente la obra en las varias interpretaciones, la tierra (*Erde*) en la obra será su permanente reserva de significaciones que ulteriormente (pero nunca definitivamente) siempre podrán hacerse explícitas. La obra, dice Heidegger, expone (manifiesta) un mundo y al propio tiempo pro-duce (propone, antepone) la tierra y la presenta precisamente como aquello que se retrae y se cierra, esto es, como reserva.[24] La existencia misma de la obra como obra está toda ella en el conflicto de estas dos dimensiones; hasta la forma, que tradicionalmente indica el carácter de clara definición de la obra, su visibilidad (en el sentido griego de *idea*), se interpreta aquí como el hecho de que la obra está situada en la "brecha" de este conflicto entre mundo y tierra.[25]

A través de este análisis, la obra de arte es como una "cosa" que no se limita a pertencer a una apertura del mundo, sino que abre e instituye esa apertura misma: la obra no sólo produce un cambio interior al mundo, sino que además modifica la apertura misma, produce un "cambio del ser".[26] La obra es por cierto producto del hombre, pero al propio tiempo es algo más que eso, ya que el propio artista, lejos de producir arbitrariamente la obra, está situado con ella y por ella en su apertura histórica. Esto es lo que Heidegger adelanta en los primeros renglones de su ensayo:

> "Según el modo común de ver las cosas, la obra nace de la actividad y en virtud de la actividad del artista. Pero,

[24] *Ibíd.*, pág. 31 y siguientes.

[25] *Ibíd.*, pág. 48.

[26] *Ibíd.*, pág. 56.

> ¿en virtud de qué y a partir de qué el artista es lo que es? En virtud de su obra. Que una obra haga honor a un artista significa, en efecto: sólo la obra hace del artista un maestro del arte. El artista es el origen de la obra y la obra es el origen del artista".[27]

Anúnciase aquí los carácteres propios del *Uebereignen*. Que Heidegger se proponga no tanto un tratamiento "estético" como un discurso más general sobre la relación de hombre y ser queda confirmado por el hecho de que, llegado a cierto punto del ensayo, Heidegger se refiere también a otros modos de darse la verdad en la actividad del hombre:

> "Un modo esencial en que la verdad se instituye en el ente abierto por ella misma es la puesta por obra de la verdad. Otro modo en que la verdad está presente es la acción que funda un estado. Otro modo aun en que la verdad se manifiesta a la luz es la proximidad de aquello que no es simplemente un ente, sino que es el más acabado de los entes. Otro modo en que la verdad se encuentra es el sacrificio esencial. Otro modo aun en que la verdad acontece es la interrogación del pensamiento que, como pensamiento del ser, lo nombra en su dignidad de problema."[28]

Heidegger no reanudará ya explícitamente este discurso sobre el alcance ontológico de otras actividades del hombre, además de la del arte, salvo en lo que se refiere al pensamiento en su proximidad a la poesía.[29]

3. Evento y Lenguaje

Si el análisis de la obra de arte lleva pues a Heidegger a ver el acontecimiento concreto de la apertura histórica del ser en un hacer del hombre y sobre esta base se hace posible la concepción del

[27] *Ibíd.*, pág. 3.

[28] *Ibíd.*, pág. 46.

[29] Véase *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 202 y *passim.*

evento como *Uebereignen* (recíproca apropiación-expropiación de hombre y ser), el mismo ensayo sobre el origen de la obra de arte y la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*, que es contemporánea de aquél,[30] contienen también otro elemento decisivo que sirve para definir más precisamente la noción de evento y para discernir sus implicaciones. En efecto, el ensayo sobre la obra de arte no se limita a definir la obra como puesta por obra de la verdad y como apertura de un mundo, sino que también indica que en la poesía (*Dichtung*) está la esencia de todas las artes. "Todo arte, como advenimiento de la verdad, es en su esencia misma poesía".[31] También en este caso, Heidegger llega al concepto de poesía como esencia de las artes guiado por la palabra: la obra, como puesta por obra de la verdad, y, por lo tanto, como apertura del ente en su totalidad, no proviene del ente sino que proviene de la nada del ente; la obra es novedad radical, es decir, creación. Crear, inventar, imaginar, excogitar es uno de los significados del verbo alemán *dichten*, del cual deriva la palabra *Dichtung*, poesía. *Dichtung* es pues ante todo creación, institución de algo nuevo. "La verdad como iluminación y ocultamiento del ente se da en cuanto es *gedichtet*, expresada como poesía".[32]

Pero la poesía así concebida, como esencia inventiva de todas las artes, ¿tiene algo que ver con la poesía como arte de la palabra? Para Heidegger, el hecho de que *Dichtung* designe ante todo la poesía como arte específica de la palabra no es casual, sino que alude a una conexión profunda. Lo cierto es que "la obra de arte lingüística, la poesía en el sentido estricto del término, tiene una posición peculiar en el conjunto de las artes".[33] Esto significa, como lo aclara también la conferencia sobre Hölderlin, que la novedad radical del arte puede darse sólo o principalmente en la palabra. Ya en *Ser y tiempo*, como se recordará, el lenguaje ocupaba una posición pe-

[30] *Hölderlin und das Wesen de Dichtung*, conferencia dada en Roma el 2 de abril de 1936; luego incluida en vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1944; 2a. ed. aumentada, *ibíd.*, 1951. Sobre la significación de Hölderlin en la meditación heideggeriana, véase O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers, op. cit.*, pág. 215 y siguientes.

[31] *Sentieri interroti*, trad. citada, *op. cit.* pág. 56.

[32] *Ibíd.*, pág. 56.

[33] *Ibíd.*, pág. 57.

culiar por cuanto, como signo, hacía manifiesta la estructura ontológica misma de la mundanidad. Ahora el lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser. En el mismo año en que nacía el ensayo sobre la obra de arte, la *Introducción a la metafísica* se proponía reconstruir la historia más remota (por lo menos en la cultura europea) de la palabra *ser* afirmando explícitamente que esa historia no es la historia de una simple palabra sino que determina y define el horizonte de la existencia histórica del hombre en sus relaciones con el ente.

No resulta difícil ver que esta concepción del lenguaje, entendido como lugar del abrirse del ser, empalma con aquella concepción del ser entendido como luz, que vimos implícita en *Ser y tiempo* y en todas las obras posteriores. Los entes son en la medida en que se sitúan en el proyecto que es el *Dasein* mismo. Pero el proyecto, que ahora se manifiesta no como una constitución trascendental de la esencia hombre, ¿cómo se define, cómo está concretamente constituido? Resulta claro que Heidegger no lo concibe primordialmente como un modo de determinación de la sensibilidad, como algo delineado originariamente en el nivel de la percepción; aun el modo en que percibimos físicamente las cosas esta condicionado por algo más profundo, por esa precomprensión del ser que se da, ante todo (aunque no exclusivamente), en el pensamiento. Ahora bien, esta precomprensión se concreta de hecho en un lenguaje, en un mundo de palabras y de reglas gramaticales y sintácticas. El proyecto dentro del cual las cosas cobran ser es pues un hecho lingüístico: "Donde no hay lenguaje, no hay apertura del ente... El lenguaje, al nombrar el ente, por primera vez lo hace llegar a la palabra y a la aparición". [34]

Puesto que la apertura del mundo se da ante todo y fundamentalmente en el lenguaje, es en el lenguaje donde se verifica toda verdadera innovación ontológica, todo cambio del ser: "el lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial". [35] Esto significa también que el lenguaje es poesía (creación, apertura, innovación ontológica) *sólo* en su sentido esencial: no todo hablar es creación, puesto que por lo común el hablar ha declinado a mero instrumento de comunicación que se limita a articular y a desarrollar desde el inte-

[34] *Ibíd.*

[35] *Ibíd.*, pág. 58.

rior la apertura ya abierta. Pero en el lenguaje esencial se instituyen los mundos históricos en los que el *Dasein* y el ente se relacionan entre sí en los varios modos de la presencia humana en el mundo (conocimiento, acción): la poesía es así "el fondo que rige la historia", como dice Heidegger en su conferencia sobre Hölderlin.[36]

De manera que el lenguaje es la sede, el lugar en que acontece el ser como abrirse de las aperturas históricas en las que está lanzado el *Dasein*, y Heidegger concibe la estructura del *Ereignis* según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje. Por un lado, como se dice también en la conferencia sobre Hölderlin, es el lenguaje el "que rige nuestro *Dasein*"; nosotros dependemos de él: "El lenguaje no es un instrumento que esté a nuestra disposición, sino que es ese evento que dispone de la suprema posibilidad del ser del hombre".[37] Pero, por otra parte, precisamente el mismo escrito toma de Hölderlin la caracterización del hombre como un *Gespräch*, como un diálogo.[38] La palabra que "nombra a los dioses" es siempre respuesta al llamado de los dioses.[39]

Esta estructura dialoguística del habla humana adquirirá cada vez mayor relieve en los escritos posteriores, sobre todo en los ensayos reunidos en el volumen *En camino hacia el lenguaje*.[40] que es sin duda la más significativa y característica de las obras recientes de Heidegger. En ella, Heidegger desarrolla ampliamente las implicaciones del nexo lenguaje-evento. La tesis, ya enunciada en *Sobre el humanismo*, de que el lenguaje es "la casa del ser"[41] queda aclarada en el sentido de que "el lenguaje es la custodia de la presencia [esto es, del ser de las cosas como darse en la presencia], el modo de darse el evento".[42] ¿Que tiene de común el lenguaje con la estructura de apropiación-expropiación del evento? El lenguaje es

36 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1963[3], pág. 39.

37 *Ibíd.*, pág. 35.

38 *Ibíd.*, pág. 36.

39 *Ibíd.*, pág. 37.

40 *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, que reúne escritos compuestos entre 1950 y 1959.

41 *Ueber den Humanismus, op. cit.*, pág. 5.

42 *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 267.

esencialmente algo de que disponemos y que sin embargo, en otra vertiente, dispone de nosotros, nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero se apropia de nosotros en cuanto, con sus estructuras, delimita desde el comienzo el campo de nuestra posible experiencia del mundo. Sólo en el lenguaje las cosas se nos pueden manifestar y sólo en el modo en que el lenguaje las hace aparecer. "Es la palabra lo que procura el ser a la cosa".[43] Esto significa que todo hablar concreto presupone que el lenguaje haya ya abierto el mundo y que tambien a nosotros nos haya colocado en él. Toda problematización del lenguaje (y con mayor razón todo uso concreto, óntico, del lenguaje) presupone que éste nos haya ya hablado.[44] El lenguaje es ante todo, y más originariamente que una facultad de la que disponemos, un "dirigirse a nosotros" (*Zuspruch*) sin el cual no podríamos hablar.[45] Si esto significa que el habla es ante todo y fundamentalmente un escuchar, no quiere decir, sin embargo, que el hombre sea un oyente pasivo; el lenguaje no es accidentalmente *Zuspruch*; en ese dirigirse a nosotros consiste su esencia misma. El lenguaje "tiene necesidad del habla humana y no es empero puro producto de nuestra actividad linguística".[46] El lenguaje es anuncio, llamado, mensaje y usa al hombre como pertinente "mensajero".[47]

Este modo de precisar el concepto de evento con referencia al lenguaje no representa sólo una ilustración de ese concepto; en virtud de dicha ilustración se hace inequívocamente claro que hablar de historia del ser no significa limitar o excluir la iniciativa del hombre. Aun cuando Heidegger dice que "el lenguaje es *monólogo*, esto es, que es *sólo* el lenguaje el que habla y habla él *solo*",[48] esto no puede entenderse en el sentido de que el hombre no sea actor y sea mero espectador de la historia. Si bien esta interpretación equívoca puede surgir cuando se habla de historia del ser porque el ser

43 *Ibíd.*, pág. 164.

44 Véase *Ibíd.*, pág. 175.

45 Véase *Ibid.*, págs. 180-1.

46 *Ibíd.*, pág. 256.

47 Véase *Ibíd.*, pág. 155.

48 *Ibíd.*, pág. 265.

tiende a concebirse todavía metafísicamente como "objeto" contrapuesto al "sujeto", decir que el evento del ser se da en el lenguaje hace imposible pensar su historia en los términos de semejante "objetividad". El lenguaje no se da sino en el habla del *Dasein*; y sin embargo es cierto que ese hablar encuentra ya definidas sus posibilidades y sus contornos en el lenguaje mismo, aunque no como una estructura rígida que lo constriña, sino como un llamado al cual responde. A la luz del carácter lingüístico que corresponde a la apertura de la verdad, el evento del ser se manifiesta como unidad de llamado y respuesta.

> "La presencia [el ser de las cosas]es, como presencia, un presentarse de vez en vez al ser del hombre, en cuanto es un llamado [*Geheiss* = orden] que de vez en vez se dirige al hombre. El ser del hombre es, como tal, oyente porque está sometido al llamado que lo llama, a la presencia. Esto siempre idéntico, esta copertenencia [*Zusammengehören*] de llamada y escuha, ¿será pues 'el ser'?" [49]

Este texto resume de algún modo todo el itinerario que recorrió Heidegger después de *Ser y tiempo:* el estado-de-yecto se ha reconocido como un ser siempre respuesta a un llamado; y este llamado es tal en un sentido literal, por cuanto es un hecho del lenguaje. El lenguaje es *la* sede del evento del ser.

4. La hermenéutica como pensamiento del ser

Si el llamado al que responde el *Dasein* es siempre ("de vez en vez") histórico, ¿se podrá decir que la relación con el ser se resuelve en la relación con ese lenguaje que, históricamente, nos encontramos poseyendo y por el cual somos "poseídos" (de conformidad con la estructura del evento), esto es, al pertenecer al mundo histórico-cultural en el que ya estamos lanzados? En el pasaje que citamos poco antes, además de acentuarse ese "de vez en vez", hay otra expresión en la cual (y esto ocurre en varios otros escritos recientes) Heidegger se detiene; se trata del concepto de lo idéntico, lo mismo, *das Selbe*. Que los dos aspectos, la historicidad concreta

[49] *Zur Seinsfrage, op. cit.*, pág. 28.

del llamado y la identidad, estén relacionados precisamente en el mismo período es una indicación importante para descartar que Heidegger piense la relación con el ser como puro y simple hecho de pertenecer históricamente a una época (lo cual sería una posición de historicismo integral), o bien lo contrario, como una relación con algo que está "más allá" de la historia y permanece idéntico en las vicisitudes de variación de ésta. El *Selbe*

> "es algo común que recorre todo el destino del ser desde el principio al fin. Sin embargo, resulta difícil decir cómo ese carácter común haya de concebirse ya que no es una generalidad que valga en todos los casos, ni una ley que establezca la necesidad de un proceso en el sentido dialéctico del término".[50]

El *Selbe* no es lo que llama y que, en las varias formas históricas de su llamar, nos habla; el *Selbe* es antes bien la unidad de llamado y respuesta, lo cual excluye la concepción metafísica, que lo ve como generalidad o ley dialéctica necesaria, y la concepción historicista que identifica el llamado con la historia, con el lenguaje histórico que nos encontramos hablando; éste, a su vez, no es otra cosa que la respuesta que otra humanidad histórica dio al llamado que le estaba dirigido. Es pues cierto que la existencia histórica es siempre respuesta a un llamado que de hecho se concreta en lo que el pasado nos transmite; la palabra a la que nosotros al hablar respondemos es la palabra del pasado. Pero este diálogo es posible gracias a un diálogo más profundo, que es aquel en el que toda humanidad histórica responde a un llamado que no es histórico, porque, antes bien, es él mismo el que hace posible toda historia. El diálogo que funda la historia, que somos nosotros mismos, según las palabras de Hölderlin, no es un diálogo con el ser entendido como llamado; es más bien el mismo darse del ser como unidad de llamado y respuesta.

Entre los problemas que esta concepción heideggeriana de lo idéntico plantea al intérprete (y en primer lugar al propio Heidegger), más claras se manifiestan algunas implicaciones que la noción de evento del ser (como evento lingüístico que se da en la unidad de llamado y respuesta) tiene en lo tocante al significado mismo del

[50] *Identität und Differenz, op. cit.*, pág. 60.

pensamiento (en el sentido en que éste implica también cierto proyecto del sentido del ser). Una vez puesto de manifiesto que el evento del ser acontece en primer lugar y fundamentalmente en el lenguaje, el pensamiento que quiera salir de la metafísica deberá colocar el lenguaje en el centro de su atención; ya no podrá considerarlo, como ocurre en la metafísica, un instrumento para comunicar o para manipular el ente ya abierto en la simple presencia, sino que deberá reconocer que es el lenguaje lo que "procura el ser a la cosa". El pensamiento ya no será un ir a las cosas mismas mediante el lenguaje entendido como instrumento; a las cosas mismas se llegará, según el lema fenomenológico, sólo en el lenguaje y reflexionando sobre el lenguaje. *En camino hacia el lenguaje*, el título que, como dijimos, Heidegger dio a una colección de sus escritos recientes sobre este tema, puede servir como guía para definir la fase en que ha culminado hasta ahora su filosofía. La reflexión sobre el lenguaje no es una reflexión sobre la relación de lenguaje y realidad, ni sobre la propiedad o impropiedad del lenguaje para describir las cosas, ni es una reflexión sobre un "aspecto" del *Dasein* del hombre. Atendiendo a las premisas que hemos visto hasta ahora, dicha reflexión es la forma eminente de la experiencia de la realidad misma. Si es en el lenguaje donde se abre la apertura del mundo, si es el lenguaje lo que da el ser a las cosas, el verdadero modo de ir "a las cosas mismas" será ir a la palabra. Esto ha de entenderse en su sentido más literal: las cosas no son fundamentalmente cosas por estar presentes en el "mundo exterior", sino que lo son en la palabra que las nombra originariamente y las hace accesibles hasta en la presencia temporoespacial.

Es éste el sentido del nada fácil concepto heideggeriano de *Geviert*, elaborado precisamente en un ensayo sobre la noción de cosa[51] y desarrollado en los escirtos sobre el lenguaje. El término *Geviert* se puede traducir como "cuadrado" o "cuadratura". Atendiendo a este concepto, el ser cosa de la cosa no es ni la simple presencia de que habla la metafísica, ni tampoco la instrumentalidad teorizada en *Ser y tiempo*, que partía del modo inauténtico del existir cotidiano. Desde el punto de vista alcanzado ahora, aun la instrumentalidad, basándose en la cual *Ser y tiempo* definía el ser

[51] *Das Ding*, en el volumen *Vorträge und Aufsätze, op. cit.* págs. 163-185 (es el texto de una conferencia de 1950).

de las cosas, es sólo el comienzo de un discurso que debe conducir al descubrimiento del auténtico modo de ser de las cosas, esto es, al descubrimiento de su modo de darse en un mundo que ya no está dominado por la metafísica. El ser de las cosas ya no es la instrumentalidad de éstas; "las cosas hacen morar junto a sí la cuadratura de los cuatro. Ese hacer morar recolectante es el ser cosas de las cosas".[52] Los "cuatro" que constituyen la cuadratura son, como dice Heidegger en un lenguaje que debe ciertamente a su familiaridad con Hölderlin, la tierra y el cielo, mortales y divinos. Estas palabras poéticas se sustraen a una clarificación cabal y conceptual; pero el hecho de que sean palabras poéticas ahora ya no puede significar un menor peso teórico, ya que es en la poesía donde se da la verdad en su sentido más radical. Considerando otra página de Heidegger,[53] los cuatro se pueden entender como "direcciones" o puntos cardinales. No son entes intramundanos, sino que, antes bien, son dimensiones de la apertura del mundo en que están los entes intramundanos.

Que se trata de dimensiones (no como medidas, sino como direcciones constitutivas en las cuales el mundo se extiende) queda confirmado por la propuesta, que formula Heidegger en el ensayo *Sobre el problema del ser*, de escribir la palabra ser, *Sein*, cubierta por una tachadura en forma de cruz, así: ~~Sein~~. La tachadura debe indicar no sólo que el ser del que estamos hablando no es el ser de la metafísica, sino, sobre todo, debe subrayar el hecho de que el ser es el evento que se abre en las cuatro direcciones del *Geviert*.[54]

Pero, ¿qué significa, más precisamente, que el ser de las cosas se resuelve en su recolectante hacer morar junto a sí a los cuatro de la cuadratura? Ya hemos indicado que ese ser no puede identificarse con un modo de darse las cosas en la presencia temporoespacial. Si están dadas en la presencia temporoespacial, las cosas corresponden siempre a una apertura, son interiores a ella y tienen un significado, es decir, ser, sólo con referencia a las otras cosas; son, en suma, instrumentos. Sólo la obra de arte, según vimos, no se limita a articular una apertura ya abierta, sino que funda la apertura y en este fundar hace que se haga presente no sólo la verdad como mun-

52 *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 22.

53 Véase *Ibíd.*, pág. 215.

54 Véase *Zur Seinsfrage, op. cit.*, pág. 31.

do, sino también la no verdad, la reserva oscura, la tierra. Pero la obra de arte se reveló en su esencia como poesía. No es pues casual que el concepto de *Geviert* se formule en términos "poéticos". Las cosas son cosas, en el sentido del recolectante hacer morar, sólo en el lenguaje, el cual es esencialmente poesía. En este sentido ha de entenderse la afirmación según la cual es la palabra lo que *be-dingt*, "hace cosa", a la cosa *(Ding)*.[55] No sólo el darse de la cosa como simple presencia es un modo de ser derivado, vinculado con una mentalidad objetivante que a su vez es sólo un modo histórico de determinarse la "instrumentalización" que el *Dasein* siempre lleva a cabo frente a las cosas; sino que tampoco la instrumentalidad es el verdadero modo de ser de las cosas; éstas se dan como instrumentos sólo en la esfera de la existencia inauténtica y de la condición "caída" de la época metafísica. Simple presencia e instrumentalidad son, pues, sólo modos de ser derivados y "de-yectos" de la cosa. Esto se manifiesta ante todo en la imposibilidad de pensar sobre estas bases el ser cosa de la obra de arte y, en virtud de la reflexión sobre el carácter lingüístico de la apertura del ser, esa imposibilidad se extiende a todo tipo de entes intramundanos. La cosa es realmente cosa sólo en cuanto "hace morar junto a sí" tierra y cielo, mortales y divinos; pero la cosa lo hace así no en cuanto presencia temporoespacial, sino que lo hace en la palabra poética. De manera que ni siquiera el "hacer morar" ha de entenderse con referencia a la simple presencia, como un "evocar" o un "hacer venir a la mente" psicológico; más bien, si se quiere un ejemplo positivo de este modo de ser de la cosa en la palabra, habría que pensar en el gusto heideggeriano por la etimología, que es justamente una manera de remontarse (a través de las vicisitudes y las conexiones de las palabras) a esas dimensiones auténticas, ontológicas de la cosa nombrada. El sentido de esta doctrina heideggeriana, tal como se ha enunciado hasta ahora, puede resumirse del modo siguiente: el ser de las cosas no es ni su simple presencia temporoespacial, ni su instrumentalidad; antes bien, al reflexionar precisamente sobre la instrumentalidad y sus límites nos vemos llevados a reconocer que las cosas son cosas sólo en cuanto, independientemente de articular desde el interior una apertura histórica ya abierta, intervienen de algún modo para determinarla y fundarla. Pero, como lo muestra el descubrimiento del conflicto entre mundo y tierra, conflicto constitutivo

55 Véase *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 232.

de la obra de arte, las cosas pueden abrir y fundar la apertura del mundo en cuanto hacen que se haga presente no sólo el ente intramundano, sino también las dimensiones constitutivas del evento del ser (eso que el ensayo sobre el origen de la obra de arte llamaba la tierra); es decir, en cuanto se dan en la proximidad del ser mismo, como lo que funda y abre toda apertura histórica y como lo que no se reduce a tales aperturas. Ahora bien, las cosas pueden ser de este modo no en la presencia temporoespacial, sino en el lenguaje, y más precisamente en el lenguaje poético, lo cual no quiere decir necesariamente el lenguaje de la poesía, sino que se trata del lenguaje en su fuerza originaria y creadora.

La experiencia a la que la filosofía en toda su historia siempre quiso remitirse como a su fundamento y a su legitimación no puede pues entenderse de ninguna manera como un encontrar las cosas en el tiempo y el espacio, o por lo menos no primordialmente así, sino como un escuchar el lenguaje. El pensamiento es fundamentalmente una escucha del lenguaje en su originaria condición poética, esto es, en su fuerza de fundación y de creación: por eso, el elemento en el cual se desarrolla nuestra existencia es la proximidad de pensar y poetizar.[56]

Como escucha del lenguaje, el pensamiento es *hermenéutica.* Es éste un término que, aunque Heidegger lo emplee cada vez menos después de *Ser y tiempo*, puede considerarse como una de las palabras guías de todo su pensamiento.[57] El término tiene que ver con el origen teológico de la especulación heideggeriana;[58] pero sólo con la manifestación del carácter lingüístico del evento del ser, la hermenéutica llega a asumir su vasta y originaria significación ontológica. La tradición filosófica (sobre todo a partir de Schleirmacher a quien se une Dilthey) utilizó este término para designar la doctrina de la interpretación, primero sólo de determinados "textos" básicos (la Sagrada Escritura, las leyes, la literatura clásica) y luego, justamente a partir de Schleiermacher, para designar la interpretación de todo discurso escrito o hablado, de todo producto lingüístico. Ahora bien, puesto que el ser de las cosas y del *Dasein*

[56] Véase *Ibíd.*, pág. 189.

[57] Véase lo que Heidegger dice a este respecto en el diálogo referido en *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 95 y siguientes.

[58] Véase *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 96.

mismo es tal ante todo en el lenguaje, y como, por otro lado, la existencia es constitutivamente relación con el ser, hermenéutica es decir, interpretación, encuentro con el lenguaje) es la existencia misma en su dimensión más auténtica.

Con esta radical extensión, el significado mismo del concepto de interpretación y de hermenéutica se modifica profundamente. En una perspectiva en la que el lenguaje es sólo instrumento para analizar y comunicar una "realidad" constituida fuera e independientemente del lenguaje, interpretación no puede querer decir otra cosa que remontarse del signo a la significación, de la palabra a la "cosa" que ella designa. Pero si el lenguaje, lejos de ser puro instrumento de información, es aquello que da el ser a las cosas, ¿cuál será el objetivo y cuáles serán las reglas de la interpretación? Es decir, ¿cómo se escucha auténticamente el lenguaje?

En sus escritos recientes, Heidegger elabora un concepto de hermenéutica que se propone oponerse como modo de pensar auténtico al pensamiento metafísico dominado por el principio de razón suficiente.[59] El pensamiento metafísico reconoce como ente sólo aquello de lo que puede darse razón, aquello de lo que se puede indicar el fundamento, el *Grund*; pero ese fundamento vale en cuanto es reconocido por el sujeto; el principio de razón suficiente es *principium "reddendae" rationis.*[60] Pero una vez que todo el ente quedó organizado dentro de la cadena de la fundación y una vez que todo se ha convertido en *Grund*, todo queda reducido al poder del sujeto, el cual a su vez ya no tiene un verdadero piso (*Boden*, suelo, terreno), un fondo en que apoyarse del cual, como *humus* todavía fecundo (cómo "reserva" en el sentido de la tierra de la obra de arte), pueda aún brotar historia.

> "El hacer valer total de la enunciación de la supuesta razón suficiente amenaza arrebatar al hombre toda posibilidad de poseer una patria y le sustrae el suelo únicamente en el cual puede darse algo nativo, es decir, aquello de lo que hasta ahora nació y creció toda gran

59 En *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, que reproduce el texto de un curso universitario de 1955-56, Heidegger vuelve a tratar este principio formulado por Leibniz y su significación después de haberlo hecho en *La esencia del fundamento*, que es del año 1929.

60 Véase *Der Satz vom Grund, op. cit.*, pág. 47.

época de la humanidad, todo espíritu fundador de mundos, toda caracterización histórica de la esencia del hombre".[61]

El pensamiento metafísico dominado por el *principium reddendae rationis* es el pensamiento de la declaración explícita total (recuérdese la "publicidad" como constitutiva de la época metafísica); pero ese declarar explícito, como ahora sabemos por la reflexión sobre la historia de la metafísica, lejos de hacerlo todo realmente explícito, precisamente para poder ser total, olvida lo que nunca puede reducirse a fundamento: el ser que trasciende toda concatenación y explicación de fundación interior al ente.

A este pensamiento de lo explícito, Heidegger opone ahora el pensamiento hermenéutico como escucha del lenguaje en su esencia de lenguaje poético (esto es, de todo lenguaje en su fuerza de apertura y de fundación). Esta escucha, que no puede ser ni el remontarse a la cosa significada ni —que viene a ser lo mismo— la declaración explícita total que olvida lo oscuro de lo que procede toda apertura, debe abrirse para acoger el ser cosa de la cosa: aun la escucha, para ser auténtica, debe dejar ser junto a la cosa la cuadratura de los cuatro. Este modo de interpretar la palabra es lo que Heidegger llama *Er-örterung*.[62] Este término significa, en su acepción corriente, discusión, pero Heidegger se apoya en la raíz (*Ort* = lugar) para subrayar el hecho de que la verdadera escucha es aquella que no se limita a tomar nota de lo que se dice explícitamente en un discurso, sino que coloca (por eso traduciremos el término por "colocación") lo dicho en el "lugar" en que resuena, es decir, en lo no dicho, de lo cual procede lo que se dice que es regido por lo no dicho:

> "¿Qué otra cosa es leer sino recoger [recolectar, cosechar, y también aquí se presta el vocablo alemán que es

[61] *Ibíd.*, pág. 60.

[62] Sobre el concepto de *Erörterung*, véase especialmente *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 37 y siguientes; acerca de la distinción de este concepto respecto de la *Erklärung* (explicación), propia del pensamiento metafísico, y respecto de la *Erläuterung (ilustración, dilucidación) fenomenológica*, véanse las páginas de O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers, op. cit.*, pág. 282 y siguientes; y también G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio, op. cit.*, especialmente pág. 181, donde se retoma y discute la interpretación de Pöggeler.

análogo al del latín donde *legere* significa también recolectar], recogerse en la recolección de lo que permanece no dicho en lo que se dice?"[63]

Lo dicho y totalmente explícito queda encerrado en el cerco del *Grund*; en efecto, una vez explícito está agotado porque ya no le queda más "nada que decir". Sólo si, en lo que se dice y se da como explícito, está también presente (como la tierra en la obra de arte) algo implícito que permanece como tal; sólo en ese caso la palabra del pasado nos habla todavía verdaderamente; sólo en ese caso, como también decimos en el lenguaje corriente, esa palabra tiene algo "que decirnos". La hermenéutica en la que piensa Heidegger es aquella capaz de interpretar la palabra sin agotarla, respetándola en su naturaleza de permanente reserva.

También en este sentido hay que entender la insistencia de Heidegger en conceptos tales como el de silencio y el de escuchar el silencio. El llamado a que responde el hablar del hombre es, en su esencia más profunda, silencio.[64] El hablar auténtico puede entenderse, él mismo, pues, como "el simple callar en el silencio".[65] Estas expresiones que parecen aludir al predominio de una ontología negativa en el último Heidegger, cambian empero de sentido si se las considera atendiendo al concepto de lo no dicho como reserva permanente, en diálogo con la cual el *Dasein* se realiza como histórico ser en el mundo. El rechazo de la declaración explícita total y el consiguiente esfuerzo para construir una hermenéutica de la escucha no han de considerarse como un gratuito salto a la "mística", pues corresponden simplemente al reconocimiento de que el llamado al que respondemos debe dejarse valer como llamado, como una llamada dirigida a nosotros pero que en su origen es autónoma de nosotros. La metafísica, como se recordará, fue reconocida en *¿Qué es la metafísica?* como connaturalizada con el *Dasein* mismo del hombre; en cuanto ser en el mundo, en cuanto proyecto, el hombre trasciende constitutivamente al ente y por eso plantea el problema de su ser. Este "instinto" metafísico, que la metafísica de

[63] Es un pasaje de una carta dirigida a E. Staiger en 1950, reproducida en E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation,* Zurich, 1955 (este pasaje está en la pág. 48).

[64] Véase *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pág. 216.

[65] *Ibíd.*, pág. 152.

hecho traiciona, es lo que remite al hombre *metá tà phiisiká* más allá de los entes, en la dirección de una *alteridad* radical. El pensamiento metafísico, al reducirlo todo al esquema de la fundación racional, no deja subsistir ninguna alteridad; éste es el sentido de la desaparición del *Boden*, del suelo, del fondo. El sistema de la fundación está todo sustentado por el sujeto que reconoce la validez de los fundamentos. En la metafísica toda desplegada, como se ve en Hegel antes que en Nietzsche, el sujeto ya no encuentra otra cosa que a sí mismo. En contraposición a este resultado nihilista, el pensamiento, como "hermenéutica colocante", se propone justamente en primer lugar *dejar que lo otro sea lo otro*. El llamado es algo que trasciende las respuestas que sucesivamente se dan y sólo esto garantiza que la historia continúe como historia, que nuestra existencia de "mortales" (así se llama al *Dasein* en el *Geviert*), es decir, de mortales abiertos al futuro (en *Ser y tiempo* es la anticipación de la muerte lo que abre verdaderamente el futuro), pueda ser verdadero proyecto. De suerte que el pensamiento hermenéutico es el único que realmente puede satisfacer la exigencia de "alteridad" que movía a la metafísica misma.

La "negatividad" que, en los escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*, caracterizaba al ser frente al ente, se manifiesta desde este punto de vista como una connotación todavía vinculada con el pensamiento metafísico. El ser aparece como la nada sólo si se lo considera desde el punto de vista del ente, sólo si se lo concibe atendiendo al ente como criterio del ser y de la verdad. Lo que es negatividad para la mentalidad que aún no está liberada de la metafísica, por más que ahora advierta su fin, se presenta en cambio esclarecido como la "reserva" o, como también dice Heidegger, la condición escatológica del ser.[66] El problema que había planteado *Ser y tiempo* y que había quedado sin resolver, el problema de la temporalidad del ser, encuentra ahora un principio de solución en el descubrimiento del concepto de *época* aplicado al ser y como fundamento de la historia: hay historia, es decir, hay "épocas" en cuanto la *epokhé*, la suspensión, la reserva, caracteriza al ser mismo.[67] La historia existe porque el ser es siempre algo que ha de acontecer, un anuncio, un futuro que (así como la muer-

[66] Véase *Sentieri interrotti*, traducción citada, pág. 305.

[67] Ibíd., pág. 314.

te abría al *Dasein* en *Ser y tiempo*) abre la historia impidiendo toda petrificación en posibilidades individuales, en realizaciones logradas.

El hecho de que, en el propio Heidegger, se encuentren frecuentemente expresiones y formulaciones (como todas aquellas que insisten en el silencio) que hacen pensar en una "ontología negativa", indica sólo la dificultad que encuentra el pensamiento para llegar a concebir una relación con el ser no "metafísica". El fin de la metafísica no es una operación "teórica" que pueda realizarse con el reconocimiento de un error y la adopción de una doctrina más adecuada. El olvido del ser no es un hecho que atañe sólo el pensamiento, sino que determina todo el modo de ser del hombre en el mundo; metafísica es no sólo el pensamiento racional de la fundación, sino también toda la existencia inauténtica en la cual el hombre concibe las cosas y se concibe a sí mismo sólo en términos de instrumentalidad y en la cual está sometido a la dictadura de la "publicidad" y, podríamos decir, de la cultura de masas. El sentido de la tesis heideggeriana de que la metafísica es historia del ser es también éste: la superación de la metafísica no puede ser nunca sólo una operación del pensamiento, pues se trata de una mudanza mucho más vasta y radical del modo de ser del hombre en el mundo, mudanza de la cual el pensamiento es sólo un aspecto (y ni siquiera el principal, ya que también él debe aguardar a que el ser se le dirija de un nuevo modo).[68] El insistir en la escuha del lenguaje no puede ser pues entendido como una profesión de "idealismo" en el sentido más trivial del término, como creer que la historia se haga ante todo con ideas y con palabras. Quien afirma esto, diría Heidegger, lo hace siempre dentro de una perspectiva metafísica que ve las "ideas" y las "palabras" como algo a lo que se contrapone el ser concreto de las cosas y que pretende afirmar, contra este carácter concreto, la llamada fuerza del "espíritu". Todo esto (y hay que hacerlo notar a causa de los equívocos que la misma terminología de Heidegger puede hacer surgir y ha hecho surgir) está muy lejos de la intención heideggeriana. El lenguaje, que es el lugar verdadero del evento del ser, no es el lenguaje como "hecho espiritual", contrapuesto al carácter material y concreto de las cosas; esto es todavía metafísica. Que Heidegger, por la dificultad misma de formular un pensamiento "ultrametafísico", no lo defina claramente en esta su esencia alternativa, no autoriza a rebajar la inter-

[68] Véase, por ejemplo, *Was heisst Denken?, op. cit.*, pág. 34.

pretación, sin más ni más, sobre la concepción del ser y de la realidad que hemos heredado de la metafísica.

De manera que desde el punto de vista de la metafísica, la ontología heideggeriana es una ontología negativa, y toda interpretación de ella en este sentido apofático atestigua una permanente presencia de prejuicios metafísicos. Por otra parte, la posibilidad de comprender realmente el proyecto heideggeriano del sentido "no metafísico" del ser –posibilidad que incumbre a Heidegger mismo antes que a los intérpretes– no es algo que se construye o se desarrolla con un simple ejercicio del pensamiento, sino que depende de un cambio del ser mismo como apertura histórica del ser en el mundo en el que el hombre está lanzado. Mientras el ser se dé sólo en el olvido metafísico, el hombre puede existir únicamente en la inautenticidad; pero, viceversa y con la misma legitimidad, mientras el hombre exista en la forma de la inautenticidad, el pensamiento no puede esperar verdaderamente ir más allá de la metafísica. La existencia inauténtica no es la única posiblidad del hombre. [69] Que el pensamiento pueda sólo "preparar" la superación quiere decir que esa superación es un hecho global que no puede realizarse únicamente en el nivel de las "ideas". Pero, desde este punto de vista, la meditación sobre el lenguaje y sobre la poesía, en la cual Heidegger concentró su atención en los escritos más recientes, no posee ningún título para pretender una mayor radicalidad respecto de cualquier otra forma de empeño histórico: eso era lo que se señalaba vigorosamente en la página del *Origen de la obra de arte*, donde se hablaba de los varios modos de darse la verdad. En realidad, Heidegger no desarrolló esa indicación dada allí, y preguntarse por qué no lo hizo puede ser un modo de iniciar el diálogo con este pensamiento que todavía está, en su esencia más profunda, en marcha.

[69] En este sentido se interpreta el pasaje de una nota del ya mencionado ensayo sobre *L'epoca dell' immagine del mondo*, en *Sentieri interrotti*, traducción citada, pág. 97: "El hombre no puede desvincularse de este destino de su esencia moderna ni puede suspenderlo mediante una decisión soberana. Pero, en su meditación preparatoria, el hombre puede comprender que el estar sujeto a la humanidad no fue ni será la única posibilidad de la esencia futurativa del hombre histórico".

CRONOLOGIA DE LA VIDA Y DE LAS OBRAS

1889 Martin Heidegger nace en Messkirch, Baden, el 26 de septiembre. Hace sus primeros estudios en Constanza y en Friburgo.

1909 Ingresa en la universidad de Friburgo, donde se convierte en alumno de Heinrich Rickert.

1913 Concluye sus estudios universitarios con la tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución criticopositiva a la lógica*, que se publica en Leipzig en 1914.

1915 Docente privado en la universidad de Friburgo con la disertación sobre *La teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto*. Prelusión sobre *El concepto de tiempo en las ciencias históricas.*

1916 En marzo, Husserl es nombrado profesor en la facultad de filosofía de Friburgo. Heidegger se convierte en su ayudante y así comienza un período de intensa colaboración. Cursos y seminarios sobre Kant, sobre las obras lógicas de Aristóteles, sobre la *Doctrina de la ciencia* (de 1794) de Fichte.

1917-1923 Siempre en Friburgo, Heidegger da cursos y seminarios, entre otros sobre: *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval; Introducción a la fenomenología de la religión; San Agustín y el neoplatonismo*; varios seminarios sobre obras de Aristóteles; lecciones fenomenológicas sobre las *Ideen* y las *Logische Untersuchungen* de Husserl.

1923 Desde el semestre de invierno 1923-24, Heidegger es profesor en Marburgo, donde tiene como colega a Rudolf Bultmann. Entre 1923-1927, cursos y seminarios sobre Platón *(Sofista)*, Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes, Droysen; sobre la historia del concepto de tiempo; sobre la ontología medieval.

1927 Publica las primeras dos secciones de la primera parte de *Ser y tiempo*; la obra quedará inconclusa. Su publicación marca la ruptura filosófica con Husserl.

1928 Heidegger es llamado a Friburgo para suceder a Husserl en la cátedra.

1929 El 24 de julio pronuncia la prelusión oficial en Friburgo sobre *¿Qué es la metafísica?*, que se publica el mismo año; también aparecen *Kant y el problema de la metafísica*, compuesto simultáneamente con *Ser y Tiempo* y *La esencia del fundamento.*

1933 Es nombrado rector de la universidad de Friburgo y se afilia al partido nacionalsocialista. Pronuncia la prelusión rectoral sobre *Autoafirmación de la Universidad alemana*. Renuncia al rectorado al año siguiente por discrepancias con el gobierno y deja de ocuparse de política. Comienza un período de casi absoluto silencio: Heidegger no publicará casi nada hasta 1942. En cambio, dicta regularmente sus cursos académicos.

1935 Da un curso de *Introducción a la metafísica* que será publicado en 1953 con agregados y retoques. En él hay claras alusiones a la situación política de Alemania. Heidegger ve el nazismo como un hecho vinculado con el curso de la historia de la metafísica y su posición frente al nazismo es, en el fondo, ambigua, como frente a la metafísica considerada como un "destino" (una situación en la cual no nos encontramos casualmente o arbitrariamente, que debe empero ser superada).

1936 Conferencia en Roma sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Entre 1935 y 1936 pronuncia también, en dos ocasio-

nes, en Friburgo y en Zurich, la conferencia sobre *El origen de la obra de arte* que constituye el núcleo del ensayo más amplio publicado luego en *Sentieri interrotti.*

1936-1942 En una serie de cursos y seminarios sobre Nietzsche, que serán publicados en 1961, Heidegger elabora una interpretación de Nietzsche que nada tiene que ver con la exaltación y utilización de este pensador por parte del nazismo, circunstancia que conviene tener en cuenta para valorar la posición de Heidegger frente al régimen.

1942 Aparece *La doctrina platónica de la verdad*. En los años anteriores, Heidegger publicó sólo dos breves ensayos sobre Hölderlin.

1944-1951 Una prohibición de las potencias de ocupación impide a Heidegger toda actividad académica. Son los años en que comienza a publicar los escritos posteriores a *Ser y tiempo.* Después de *La esencia de la verdad*, publicada en 1943 (texto de una conferencia de 1930), se publican el libro de ensayos sobre Hölderlin (1944), *Sobre el humanismo* (1947) y los ensayos reunidos en *Sentieri interrotti* (1950).

1950 Da la conferencia sobre *Die Sprache* que marca el comienzo de la meditación específica sobre le lenguaje, meditación que desarrolla las premisas ya contenidas en los escritos de la década de 1930 y en *Sobre el humanismo*. En el mismo año, Heidegger da también en Mónaco la conferencia sobre *La cosa*, que contiene la doctrina del *Geviert*, la cuadratura. Son éstos los elementos sobre los que se desarrollará la meditación heideggeriana en los años siguientes.

1951-1958 Reanuda, primero en forma privada, cursos y seminarios en la universidad; los temas son: Parménides, Hegel, Aristóteles, Leibniz, la esencia del lenguaje.

1976 El 26 de mayo Martin Heidegger muere en Messkirch.

Historia de la crítica

Un verdadero y propio estudio del pensamiento heideggeriano en su conjunto y de la significación que tiene o pretende tener en la historia de la filosofía se hace posible evidentemente sólo en los años recientes con la publicación de los escritos elaborados en los años posteriores a 1930, durante un largo período en el que Heidegger no publicó casi nada. De manera que la verdadera historia de la crítica heideggeriana[1] comienza en cierto modo sólo después de la segunda guerra mundial, en la década de 1950, cuando *Ser y tiempo* no es ya la única o casi la única obra a la que los estudiosos puedan referirse, sino que aparece a su justa luz como el primer paso de un itinerario que se trata de reconstruir en su sentido general y en sus giros. Primero se puede hablar de una prehistoria de la crítica heideggeriana, la cual no deja de tener influencia en las interpretaciones generales que se elaborarán posteriormente, pero que es en su esencia una discusión vinculada con el debate de la filosofía militante de la época.

La manera en que se discute y se interpreta a Heidegger en la década de 1930 se revela, desde el punto de vista actual, condicio-

[1] Sobre un cuadro de la historia de la crítica heideggeriana después de 1945, me permito remitir a mi artículo sobre *Studi heideggeriani negli ultimi vent'anni*, en "Cultura e Scuola", n.31, julio-septiembre 1968, págs. 85–99; y a la visión de conjunto contenida en la introducción *(Heidegger heute)*, palabras preliminares de O. Pöggeler al volumen *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia, Berlín 1970, que contiene una antología de ensayos críticos sobre Heidegger; véase además, sobre todo para el problema de la relación Heidegger–Husserl, H.G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, en *Philos Rundschau*, 1963, págs. 1–45.

nada por la referencia casi exclusiva a *Ser y tiempo.*[2] La interpretación que se da de esta obra se caracteriza por el absoluto predominio de los temas existencialistas (a una luz con frecuencia antropológica) sobre los temas ontológicos. Dicha interpretación entra en crisis cuando, en 1947, Heidegger publica *Sobre el humanismo*, que responde a una especie de "encuesta" de Jean Beaufret sobre ese concepto. No se debe a una casualidad el hecho de que este "manifiesto" del segundo Heidegger se presente como una toma de posición polémica frente al existencialismo francés: el pensamiento de la existencia, en los años que siguen a la segunda guerra mundial, se había hecho popular precisamente por obra de sus representantes franceses, ante todo Sartre. Este existencialismo, que hizo explosión en Francia después de la guerra, tenía sus premisas en una elaboración de la temática existencial desarrollada en la década de 1930 y profundamente arraigada en la tradición filosófica francesa en la cual esa temática se encontraba en la reflexión de pensadores como Gabriel Marcel, Louis Lavelle, René Le Senne o como N. Berdiaeff.[3] El clima determinado por el predominio de estas orientaciones, que genéricamente podríamos llamar de existencialismo espiritualista, influye profundamente en la reflexión historiográfica que se lleva a cabo en Francia sobre los filósofos de la existencia, desde Kierkegaard a Heidegger, y determina que sea mayor el interés por Kierkegaard y por Jaspers que por Heidegger.[4] La acentuación de la temática antropológica o hasta religiosa, por lo menos en los términos de *Ser y tiempo*, nace precisamente a causa del predominante interés por Kierkegaard, independientemente de la influencia de la tradición espiritualista francesa.

El tono y las orientaciones con que la cultura francesa de la década de 1930 recibe e interpreta el pensamiento heideggeriano dentro del marco general del existencialismo se pueden encontrar

[2] Un ejemplo de este hecho se puede ver en la obra más importante sobre Heidegger publicada antes de 1945, que es el libro de A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Lovaina, París, 1942, nueva edición, *ibíd.*, 1967.

[3] Sobre el pensamiento francés entre las dos guerras, véase F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milán, 1958.

[4] Sobre este punto remito a los numerosos escritos de Jean Wahl sobre el existencialismo, cuya etapa esencial está señalada por los *Etudes kierkegaardiennes*, París, 1938.

atestiguados y en forma resumida en una conferencia dada por Jean Wahl en 1949 y en la discusión en que participaron algunos de los pensadores que, precisamente en los años anteriores a la segunda guerra mundial, habían pesado de manera determinante en la interpretación del existencialismo.[5] En este texto, Wahl presenta la filosofía heideggeriana como una filosofía compuesta de elementos heterogéneos: temas kierkegaardianos, como la angustia y la *Sorge* (a los cuales Wahl asigna importancia predominante), la afirmación del ser en el mundo (para Wahl, de derivación husserliana), el ontologismo. Pero este último elemento es sustancialmente inconciliable con los otros dos. El pensamiento de Heidegger es definido como un pensamiento polarizado entre la atención al individuo y a sus experiencias más profundas (la angustia, la muerte, la *Sorge*) y la circunstancia de pertenecer al mundo como totalidad.[6] Las intervenciones en la discusión incluidas en el volumen confirman la tendencia general a colocar en segundo plano —o en la interpretación del pensamiento de Heidegger o en la valoración de su significado— el problema ontológico: para Berdiaeff, "sólo en la subjetividad se puede conocer la existencia, no en la objetividad; esta idea central ha desaparecido en la ontología de Heidegger... Jaspers tiene mucha más razón que Heidegger y está mucho más próximo a Kierkegaard y a Nietzsche".[7] Por otra parte, quien continúa interpretando a Heidegger a la luz de conceptos como el de angustia y el de muerte ve su esfuerzo ontológico condenado al naufragio de la total negatividad, a la "náusea de la impotencia": tal es el caso de la intervención fuertemente polémica de Georges Gurvitch.[8] Todo el resto de la discusión se desarrolla según estos polos: la problemática ontológica se rechaza por no considerársela homogénea con la vocación originaria del existencialismo; o bien, si se toma en consideración el intento ontológico, se lo hace determinar de modo tan exclusivo por los temas "existencialistas", que resulta de ello una ontología de la nada y de la impotencia. En este cuadro general, una excepción es la representada por Emmanuel Lévinas, un pensador de formación

[5] J. Wahl, *Esquise pour une histoire de l'"existentialisme"*, París, 1949.

[6] *Ibíd.*, págs. 49, 51 y siguientes, 60 –1.

[7] *Ibíd.*, pág. 72.

[8] *Ibíd.*, págs. 73–6.

fenomenológica, cuya intervención en la discusión muestra una lúcida comprensión del carácter central de la diferencia ontológica, de la significación transitiva del concepto de ser y, por fin del concepto de ser como evento.[9]

Este modo de entender a Heidegger acentuando o hasta aislando en él análisis de los aspectos más agudos de la finitud humana nos parece hoy esencialmente vinculado con el clima espiritual de posguerra, que tiene empero una indudable función filosófica positiva en la medida en que contribuyó a poner en crisis las perspectivas sistemáticas que dominaban aún en varias formas el mundo filosófico europeo y que eran, en Alemania, el neokantismo y, en Italia, el idealismo en la forma del actualismo de Gentile. El límite de la interpretación "existencialista" sobre Heidegger se manifiesta pues hoy en el hecho de haberlo reducido a síntoma y expresión de una crisis del pensamiento; pero, por otra parte, es cierto que la nueva ontología, a la que *Ser y tiempo* debía servir de introducción, no podía sino partir de un cuestionamiento del neokantismo y, en Italia, del idealismo actualista, porque desde el punto de vista heideggeriano estas escuelas eran la expresión de la permanencia de esa mentalidad metafísica, de cuya destrucción podía surgir un nuevo modo de pensar el ser. Respecto de la crítica heideggeriana de los años más recientes, estas interpretaciones de preguerra conservan pues la significación de mostrar que el intento ontológico de las obras heideggerianas de la madurez puede realizarse únicamente en virtud de una superación de la metafísica, aun en sus formas más "puestas al día".

Antes de la segunda guerra mundial en Alemania existe aun menos que en Francia y en Italia[10] una verdadera y propia literatura sobre Heidegger; éste es un término de referencia en las discusio-

[9] *Ibíd.*, págs. 94–100; véanse también las obras de Lévinas registradas en la *Bibliografía.*

[10] Tampoco existe una verdadera y propia literatura heideggeriana en lengua inglesa, por lo menos hasta años recientes, Los estudios sobre Heidegger son raros tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos; *Ser y tiempo* fue objeto de una reseña en 1929 por parte de G. Ryle en *"Mind", págs.* 355–70, que sin embargo lo analiza sólo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento; la traducción inglesa de *Ser y tiempo* es de 1962; en 1949 se había publicado una traducción de varios escritos breves de Heidegger, entre ellos el escrito sobre la esencia de la verdad y la conferencia de 1936 sobre Hölderlin con el título *Existence and Being* (Londres, 1949).

nes de la filosofía militante, la cual hace hincapié sobre todo en la relación con Kant; además, y éste es un fenómeno típicamente alemán (por lo menos en los años a que nos estamos refiriendo), la hermenéutica existencial de *Ser y tiempo* se encuentra con la temática teológica bultmanniana, lo cual indica una dirección de desarrollo que –más que los enfoques sobre la angustia y los conceptos afines– se apoya en un elemento auténticamente original de la especulación heideggeriana, elemento que irá adquiriendo cada vez mayor importancia en el desarrollo de su pensamiento.[11]

En Italia,[12] el actualismo gentileano no sólo obra como punto de referencia polémico para quienes se remiten a Heidegger, pues el actualismo, con su atención puesta en el carácter concreto del acto espiritual, suministra también un punto de vista "positivo" para comprender algunas de las instancias heideggerianas. Por ejemplo, Pareyson, quien empero se colocaba en una posición de alternativa respecto del actualismo, podía hablar de un acuerdo entre actualismo y existencialismo y encontrar un "preexistencialismo" en Armando Carlini, un actualista que precisamente en la discusión de una problemática análoga a la existenciaria había encontrado el camino para llegar a una posición personal frente a Gentile. El esfuerzo para ver a Heidegger como el pensador que hacía valer (dentro de la esfera de la filosofía alemana dominada por las crisis del hegelianismo) exigencias análogas a las actualistas, inspira los artículos que Ernesto Grassi publica a partir de 1929.[13] Para Grassi, la reinvindicación heideggeriana del *Dasein*, como base de la ontología, se proponía valorizar, contra Husserl y su filosofía de las esencias, la condición concreta y viva del acto espiritual, que constituía justamente

[11] Véanse las obras citadas en la bibliografía sobre Heidegger y la teología y sobre el problema hermenéutico. En particular véase H. G. Gadamer, "M. Heidegger und die Marburger Theologie" en *Keit und Geschichte*, Tübingen, 1964, reimpreso en Gadamer, *Kleine Schriften*, vol. I, *ibíd.*, 1967, págs. 82–92.

[12] Sobre el existencialismo italiano en el período que aquí nos interesa, véase la amplia visión de conjunto de A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bolonia, 1959. Un cuadro muy parecido y "contemporáneo" de la situación es el ofrecido por L. Pareyson en dos volúmenes *La filosofia dell esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles 1940, y *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1943.

[13] Véanse las indicaciones contenidas en la *Bibliografía* (Estudios generales).

el principio de Gentile.

La postura de Grassi tenía sentido sólo en la medida en que quedaran relegados a segundo plano aquellos elementos que todavía vinculaban a Heidegger con la fenomenología y ante todo la indudable orientación "realista" (o al menos más acá de toda distinción entre idealismo y realismo) que caracterizaba el análisis de *Ser y tiempo*. Precisamente en este elemento se apoyaban los intérpretes neoescolásticos, como Carlo Mazzantini, que en sus ensayos de 1935[14] veía la posiblidad de un encuentro de la filosofía neoescolástica con Heidegger justamente en el realismo y en la insistencia sobre la finitud.

Tanto la interpretación actualista como la interpretación neoescolástica de Heidegger (y ciertamente más la primera que la segunda, al menos por la afinidad objetiva de la problemática fenomenológica originaria con aspectos precisos de la filosofía medieval) terminaban por colocar a Heidegger en el ámbito de esa metafísica que él se había propuesto superar permaneciendo más acá de la distinción entre idealismo y realismo en la que necesariamente se dividía esa metafísica. Las interpretaciones sobre Heidegger que podían resistir y desarrollarse aun después de la guerra, cuando se comenzaron a conocer los escritos de la *Kehre* que siguieron a *Sobre el humanismo*, podían ser sólo aquellos capaces de captar –sobre la base de *Ser y tiempo* y de los otros pocos escritos publicados– ya la vocación ontológica de la filosofía heideggeriana, ya lo que significaba positivamente en tal vocación el basarse en la analítica existencial, lo cual suponía eliminar todo residuo de identificación o de inclusión parcial de Heidegger en el ámbito de orientaciones filosóficas "clásicas" (el actualismo idealista o el realismo neoescolástico). En este sentido son significativas las posiciones de aquellos pensadores italianos que, a menudo sin proponerse una explicíta tarea historiográfica, elaboran un discurso original que toma como base el concepto de existencia y admiten así el existencialismo como un verdadero y nuevo principio del filosofar. Este es sobre todo el caso de Nicola Abbagnano, que opone al existencialismo de Jaspers y de Heidegger una interpretación propia "estructuralista", "sustancialista" o, más tarde, "positiva" del existencialismo. Si la

[14] Publicados primero en la *Rivista de filosofia neoscolastica* y reimpreso en *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Padua 1942; ahora están contenidos en la nueva edición del volumen *Il tempo*, Parma, 1970.

existencia se define como relación con el ser, dicha relación puede verse: a) poniendo énfasis en el ser, hacia el cual la existencia trata de trascenderse; pero entonces, puesto que la identificación con el ser no se realiza nunca, la existencia se define como "imposibilidad de que ella sea el ser" (ésta es la posición de Jaspers); b) poniendo énfasis en el hecho de que la existencia, refiriéndose al ser, se desprende de la nada; pero en cuanto no se identifica nunca con el ser, la existencia es definida como imposibilidad de no ser la nada; es ésta, según Abbagnano, la posición de Heidegger,[15] que de esta manera continúa aún definida (como era típico en las interpretaciones francesas) en los términos de la negatividad y de la nada. La alternativa que Abbagnano proponía (ya en el volumen sobre *La estructura de la existencia*[16]) tendía a mantener el carácter de la existencia como *posibilidad* de la relación con el ser y por tanto a recuperar la dimensión de las elecciones concretas y de los valores y a "transofrmar radicalmente el existencialismo al transferirlo a un plano axiológico".[17] A este planteamiento de Abbagnano se agregará en la posguerra el trabajo historiográfico de Pietro Chiodi, para quién, en última instancia, la "quiebra" del pensamiento heideggeriano estará precisamente en la preponderancia de una actitud aún metafísica que lleva a Heidegger –no obstante la base la la analítica existencial– a construir una nueva "teoría del ser" como "determinación de estructuras universales y necesarias".[18]

En esos mismos años, desde un punto de vista diferente y en un plano de análisis historiográfico más específico, Luigi Pareyson, autor de la primera obra italiana sobre el existencialismo en su conjunto,[19] presentaba exigencias, por lo menos inicialmente, análogas a las de Abbagnano al subrayar que "en el camino de la satisfacción de la exigencia personalista, naufraga tanto la analítica existencial heideggeriana como la clarificación de la existencia jaspersiana, que desembocan ambas, aunque de manera distinta, en la metafísica de

15 N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milán, 1942. pág. 48.

16 N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Turín, 1939.

17 L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo, op. cit.*, pág. 284.

18 N. Abbagnano, Prefacio a P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Turín 1947, págs. 4–5.

19 L. Pareyson, *La filosofía dell'esistenza, op. cit.*

la necesidad indiferente".[20] En todo el existencialismo, Pareyson señala la presencia de un concepto que él llama "implicación de lo positivo y lo negativo", en virtud del cual "lo negativo no sólo requiere lo positivo o termina en lo positivo, sino que lo implica, por lo cual lo negativo es positivo y lo positivo es negativo".[21] Este concepto se encuentra también en Heidegger para quien "precisamente porque el *Dasein* está en la no verdad, precisamente por eso está tambien en la verdad; precisamente porque el hombre está lanzado en un estado de caída, está abierto a lo verdadero y henchido de posibilidades. La inautenticidad está en la base de la autenticidad posible".[22] Pero esto significa que el trascender la situación que constituye la existencia no lleva verdaderamente al hombre a una trascendencia real, sino que "en el fondo no lo deja salir de sí mismo".[23] Lo que importa señalar en esta posición de Pareyson es el hecho de que la negatividad, en la cual corre el riesgo de terminar la ontología heideggeriana, deriva de la supervivencia de un prejuicio metafísico de origen idealista, el de la implicación de lo positivo y lo negativo. Las dificultades del heideggerismo son atribuidas a una clara raíz metafísica; y está claramente indicada en el problema de pensar la relación entre el hombre y el ser fuera de este prejuicio, la dificultad con la cual Heidegger y el existencialismo deben medirse: no resulta difícil ver que, aun en una terminología diferente, es éste el camino del desarrollo del pensamiento heideggeriano que se hace evidente después de la guerra, con la publicación de los escritos inéditos de la década de 1930.

La publicación de estos escritos, a partir de *Sobre el humanismo*, marca el paso de la primera a la segunda fase de la crítica sobre Heidegger. Mientras en los años que van desde 1930 a 1945 la referencia casi exclusiva a *Ser y tiempo* daba lugar a toda una serie de equívocos de tipo "existencialista" (preponderencia del concepto de angustia y de otros conceptos afines), de manera que se corría el peligro de vaciar de sentido el intento ontológico de la reflexión heideggeriana, con la publicación de los escritos inéditos de la década de 1930 y con la publicación de los nuevos escritos que

20 *Ibíd.*, págs. XVIII–XIX.

21 *Ibíd.*, pág. XVII.

22 *Ibíd.*, pág. 24–5.

23 *Ibíd.*, págs. 27–8.

mientras tanto Heidegger iba elaborando, se hace más claro que el problema central de Heidegger es la ontología. ¿En qué relación está esta temática ontológica que el público conoce primero en la forma perentoria y "escandalosa" de *Sobre el humanismo* (escrito en 1946, es decir, cuando Heidegger ya ha recorrido gran parte del camino que lo separa de *Ser y tiempo*, camino del que empero no se conocían todavía los documentos) con la analítica existencial de aquella primera obra? Es en estos términos como la crítica se plantea principalmente el problema de la *Kehre* (del giro o de la vuelta) del pensamiento heideggeriano que se manifestaba tanto más neta y profunda por cuanto su claro anuncio, que ya podía encontrarse en el escrito sobre la verdad de 1930, no se había entendido aún en todo su alcance. Los intérpretes que se plantean la cuestión de la *Kehre* no niegan que ya en *Ser y tiempo* hay una clara intención ontológica; pero ven en el desarrollo del programa ontológico la reposición de una "metafísica" de tipo tradicional como determinación de estructuras universales y necesarias del ser. Para Pietro Chiodi, autor de –además de un libro sobre *El existencialismo de Heidegger*–[24] un segundo estudio sobre *El último Heidegger,*[25] las premisas de la segunda fase del pensamiento heideggeriano están todas presentes ya en *Ser y tiempo*, y los escritos posteriores a la *Kehre* no harían sino desarrollar las consecuencias "metafísicas" implícitas ya en el conflicto no resuelto que está en la base de *Ser y tiempo*, es decir, el conflicto entre exigencia existencialista (la reivindicación de la finitud) y la exigencia de una "fundación incondicionada de lo finito" (la cual implica una determinación de estructuras necesarias del ser). La *Kehre* del pensamiento heideggeriano consiste para Chiodi en el hecho de que la exigencia metafísica predomina sobre la exigencia existencialista, con lo cual queda disipada la problematicidad que el concepto de finitud introducía aún en el plano del ser: la efectividad y la falta de fundamento que caracterizan al *Dasein* en *Ser y tiempo* se tranforman en las obras posteriores en fundamento ellas mismas, y el resultado de ello es el de que Heidegger vuelve a proponer simplemente una forma de hegelianismo al revés, en el cual el progresivo desarrollo de la autoconciencia se sustituye por el ocultamiento del ser; pero lo finito, lo mismo

[24] Turín, 1947; 2a. ed., *ibid.*, 1955.

[25] Turín, 1952; 2a. ed., *ibid.*, 1960.

que en Hegel, se funda y justifica en cuanto está referido al orden necesario del ser.[26]

Sobre la ontología heideggeriana como simple vuelco invertido del hegelianismo, insiste también Karl Löwith, discípulo de Heidegger y ahora implacable crítico de los equívocos que ve en su pensamiento, equívocos que, a diferencia de Chiodi, Löwith atribuye al puro y simple abandono de la idea de finitud de *Ser y tiempo*: en esta obra el tiempo era concebido sobre la base de la temporalidad del *Dasein* finito; luego, el tiempo es "eventualidad" del ser mismo, lo que implica la reposición de todo el arsenal conceptual del historicismo metafísico, comenzando por el concepto de destino con el cual Heidegger, entre otras cosas, justifica su adhesión al nazismo.[27] Un enfoque más amplio y fructífero, teóricamente, del problema de la *Kehre* (que en el trabajo de Löwith resulta incomprensible porque está teóricamente injustificado) fue propuesto por Walter Schulz[28] en los mismos años en que se publicaban los trabajos de Chiodi y de Löwith. Es verdad, dice Schulz, que las obras posteriores a *Ser y tiempo*, a partir de *¿Qué es la metafísica*?, representan un cambio de perspectiva. Ese cambio no es una cuestión que incumbe sólo al pensamiento de Heidegger, a su coherencia o incoherencia, sino que atañe de alguna manera a la historia misma de la metafísica moderna. En realidad, *Ser y tiempo* representa el punto culminante del subjetivismo moderno, después del cual, por obra de la función nulificante (pero al propio tiempo función de apertura) de la angustia, el *Dasein* renuncia a concebirse como sujeto, renuncia a la pretensión de *fundarse* y se asume como ente: "Ya no quiero fundarme, sino que me asumo como ofrecido, presentado [*ausgesetz*] *por el ser*".[29] Esta vocación de reconocer que la subjetividad está rigida y fundada por algo que la trasciende, acompaña, para Schulz, todo el desarrollo del pensamiento moderno y hace contrapunto a la afirmación del subjetivismo; Hidegger se en-

[26] P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger, op. cit.*, pag. 100.

[27] K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953; 2a. ed., Göttingen 1960, traducción italiana, *Saggi su Heidegger*, Turín, 1966, pág. 51

[28] W. Schulz, "Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort. M. Heideggers" en *Philos, Rundschau*, 1953–54, págs. 65–93 y 211–32.

[29] *Ibíd.*, pág. 84.

cuentra en la conclusión de esta historia porque lleva a su extremo el contenido subjetivista al que empero también supera al declarar en forma explícita la vocación ontológica implícita en este pensamiento.[30] Como se ve, el concepto de ontología es tomado por Schulz en un sentido que parece suponer la contraposición metafísica de sujeto y objeto, que en cambio Heidegger tiende a superar: la *Kehre* ontológica sería el paso que va de fundar el ser (= objetividad) en el sujeto a fundar el sujeto en el ser.

Interpretaciones como la de Schulz, con el problema que plantean, ponen de relieve la cuestión básica alrededor de la cual se afana toda la crítica heideggeriana: ¿qué significa la ontología respecto de la analítica existencial? El hecho de fundarse en el análisis de la existencia, ¿se refleja verdaderamente en los caracteres de la ontología heideggeriana o ésta se desarrolla sustancialmente desatendiendo o hasta contradiciendo los resultados de aquel análisis? Según vemos, los tres autores examinados en último término niegan, partiendo de posiciones diferentes, que la ontología heideggeriana se funde positivamente en la analítica existencial; también Schulz, justamente en la medida en que la ve como vuelco del subjetivismo, entiende la ontología heideggeriana según una metafísica, a pesar de las explícitas afirmaciones en contrario.[31]

Colocar la ontología de Heidegger en los esquemas de la metafísica (teoría de las determinaciones necesarias del ser) no es sólo característico de los críticos de Heidegger, como por lo demás se ve en el caso de Shulz; trátase de una actitud compartida aun por autores que aceptan sustancialmente el pensamiento heideggeriano y justamente en la medida en que quieren ver en él una alternativa de la concepción del ser característica de la metafísica antigua y moderna. Pero para poner de relieve ese carácter de alternativa. dichos autores terminan por buscar en Heidegger un conjunto de conceptos o categorías ontológicas para contraponer a aquellos metafísicos de derivación griega: por ejemplo, Werner Marx[32] ve la significación de Heidegger frente a la tradición en el hecho de que este filósofo desarrolló de manera radical el intento de pensar el ser,

30 Véase W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, págs. 43–96.

31 W. Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort*, *op. cit.* pág. 72.

32 W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

no ya como estabilidad, sino como movimiento, lo cual hace posible fundar teóricamente el devenir histórico; y Arrigo Colombo[33] llega a formular una verdadera tabla heideggeriana de conceptos ontológicos o "momentos del ser". Estos intentos, especialmente el de Colombo, hacen surgir la pregunta de si es apropiado ver la novedad de la ontología heideggeriana en la formulación de conceptos del ser alternativos respecto de los de la tradición. Es, en efecto, legítimo pensar que Heidegger no quiere sólo sustituir por una nueva "teoría" del ser la teoría de la metafísica y que el carácter revolucionario de su ontología es ante todo negar la posibilidad de una "teoría" del ser, de manera que para él la cuestión es principalmente volver a concebir la relación entre pensamiento y ser, independientemente de toda contraposición de uno y otro en términos de sujeto-objeto.

Sin embargo, los resultados de este esfuerzo, justamente en la medida en que dicho esfuerzo no se reduce a los esquemas que quiere rechazar, són objeto de valoraciones muy diferentes. Para algunos, el carácter "negativo" y "apofático" de la ontología a la que llega Heidegger en las últimas obras, con la paralela rarefacción del lenguaje y el tono misticomitológico de ciertas formulaciones, demuestran que la dirección del desarrollo que Heidegger imprimió a la fenomenología llevan a un callejón sin salida y que es necesario retomar a Husserl. Este es el sentido de muchos estudios sobre Heidegger y la fenomenología husserliana, que no se limitan pues a poner a punto una "relación" sino que se extienden a una valoración general del sentido del pensamiento heideggeriano. En Italia, es también Chiodi quien, al desarrollar las premisas de sus monografías sobre Heidegger, ve en el pensamiento de Husserl y de Heidegger un desarrollo de líneas paralelas y de sentidos opuestos: mientras *Ser y tiempo* nacía de un rechazo "humanístico" del concepto husserliano de "reducción"[34] (formulada entonces esencialmente en un sentido eidético y objetivo), el Heidegger más reciente (con el desplazamiento del acento al ser) llevaría a su extremo este espíritu objetivo de la reducción husserliana, en tanto que, por su parte, el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas* reivindicaría muchas de

[33] A. Colombo, *Heidegger Il ritorno dell essere*, Bolonia, 1964.

[34] Sobre este concepto husserliano, véase R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, 1970.

las más válidas exigencias existencialistas de *Ser y tiempo.*[35]

Análogamente, Ernst Tugendhat[36] reclama un retorno a Husserl en su amplio estudio en el que ve a Husserl como el filósofo que resuelve la oposición entre la idea de verdad propuesta por el neopositivismo y la idea heideggeriana de verdad. En la primera, la verdad se reduce a corrección formal del discurso mientras se olvida el problema metafísico de la verdad. En la segunda, la pregunta sobre la verdad es hasta tal punto difusa que pierde todo lazo con el carácter concreto de las verdades individuales y con el problema del método, al olvidar las exigencias de un ejercicio verdaderamente crítico de la razón.

La "negatividad" de la ontología heideggeriana, que las interpretaciones consideradas hasta aquí ven como resultado de un desarrollo teórico que puede reconstruirse, por así decirlo, desde el interior,[37] es interpretada en cambio por el pensamiento de inspiración marxista en una clave ideológica. En el marco de la *Destrucción de la razón*[38] de Lukács, que hace referencia casi exclusivamente a *Ser y tiempo*, Heidegger aparece como el pensador que describe "el vuelco subjetivo, burgués e intelectual de las categorías económicas del capitalismo, naturalmente en forma de una subjetivización radicalmente idealista y, por lo tanto, en un modo desnaturalizado".[39] Aquello en que se apoya Lukács es esencialmente la teoría de la inautenticidad de la existencia cotidiana formulada en *Ser y tiempo*: ella testimoniaría que el desarrollo de Heidegger, que pasa de la fenomenología a la ontología, "se cumple esencialmente en función de la oposición a la perspectiva socialista de la evolución social... Heidegger no combate de manera explícita las doctrinas económicas del marxismo leninismo, sino que trata de evitar la nece-

[35] P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milán, 1963.

[36] E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.

[37] Un análisis crítico tambien interno, desarrollado desde el punto de vista de la lógica, es el que hace de *Che cos'è la metafisica?* R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,* en *Erkenntnis*, 1932, págs. 219–41.

[38] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1955; traducción italiana *La distruzione della ragione*, Turín, 1959.

[39] *La distruzione, op. cit.*, pág. 508.

sidad de extraer consecuencias sociales desacreditando como 'inauténtica', desde un punto de vista 'ontológico', toda actividad pública del hombre".[40] Como en muchas interpretaciones de la década de 1930, también para Lukács en Heidegger es central la "desesperación", que tiene un doble carácter: por un lado, el desenmascaramiento implacable de la íntima inconsistencia del individuo en el período crítico del imperialismo. Por otra parte –puesto que las razones sociales de esta inconsistencia son colocadas de manera fetichista fuera del tiempo y fuera de la sociedad–, el sentimiento que así se provoca puede convertirse fácilmente en una desesperada actividad reaccionaria".[41]

Análogo en muchos aspectos al de Lukács, aunque referido a las obras más recientes de Heidegger, es el discurso que Adorno desarrolla en dos capítulos de la *Dialéctica negativa,*[42] en los cuales el pensamiento de Heidegger es considerado todavía como ideología conservadora y reaccionaria, no ya como cobertura del nazismo, sino de la sociedad masificada de la "organización total". Es sabido que Heidegger ve esta sociedad precisamente como una "realización" de la metafísica humanística y subjetivista llegada ahora a su acabamiento; en cambio, para Adorno no sólo no subsiste esta conexión del subjetivismo y del humanismo moderno con la sociedad de masas, sino que el pensamiento de Heidegger, al elaborar el concepto de diferencia ontológica, culmina en una canonización de la realidad, declarada por añadidura fundamentalmente impenetrable al pensamiento y a la razón. El ser que se acentúa en su diferencia respecto de los entes no es otra cosa que una duplicación de la totalidad misma del ente; y aquí Adorno parece señalar un peligro que en verdad está presente en la reflexión heideggeriana, el peligro de que la insistencia en la diferencia de ser y ente haga del ser mismo un ente que tiene la única característica de sustraerse siempre a la razón y a la reflexión del hombre.[43] La función conservadora de

[40] *Ibíd.,* pág. 510.

[41] *Ibíd.,* pág. 511.

[42] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt, 1966; traducción italiana *Dialettica negativa*, Turín, 1970, págs. 53–118, véase también del mismo autor *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1965.

[43] Th. W. Adorno, *Dialettica negativa,* traducción citada, págs. 104–105. Este es un peligro que ya había señalado P. Fürstenau, *Heidegger das Gefüge seines Denkens*, Berlín, 1958.

esta posición consiste en el hecho de que el ser, teorizado así en su radical diferencia, deja subsistir fuera de sí el mundo de la organización total sin ponerlo en discusión y suministra al individuo masificado una especie de refugio ilusorio en algo absoluto que trasciende toda posibilidad de realización.

Pero independientemente de estas interpretaciones, que ven el pensamiento heideggeriano como una variación más de la metafísica tradicional o señalan su fracaso en el plano teórico o sobre todo en el plano de la significación historicoideológica, ¿es posible una interpretación fructífera y un desarrollo de la ontología heideggeriana? Aquí debemos limitarnos a indicar ciertas direcciones que van más allá de una pura interpretación historiográfica para entrar en el campo de la discusión filosófica militante. Desde este punto de vista, una de las direcciones en las que seguramente hoy el pensamiento de Heidegger es más estudiado y discutido es la que podemos definir genéricamente como la dirección religiosa o teológica, que se presenta en una gama muy amplia pues va desde mostrar una analogía entre la concepción heideggeriana del ser y la visión de Dios de la teología cristiana,[44] a la utilización del concepto heideggeriano de la hermenéutica en función de un renovado enfoque de las Sagradas Escrituras.[45] El estudioso que, en el plano historiográfico, puso más de manifiesto las bases de esta posible lectura "religiosa" de Heidegger (desde la inspiración religiosa de *Ser y tiempo* y de la fenomenología hermenéutica hasta el significado teológico de la noción de *Geviert*) es Otto Pöggeler, a cuya obra nos hemos referido a menudo en el curso de este trabajo. Al poner de relieve la dimensión hermenéutica sobre todo del último Heidegger, Pöggeler sigue la línea del camino abierto y desarrollado de manera original por Hans Georg Gadamer,[46] quien se contó entre los primeros dis-

[44] Véase en particular el volumen de H. Ott. *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, 1959.

[45] Especialmente a la hermenéutica del primer Heidegger (*Ser y tiempo*) se remiten Bultman y sus discípulos directos; sobre esta dirección, véase especialmente G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, Munich, 1967. Sobre la utilización del "segundo" Heidegger, véase en cambio sobre todo J. M. Robinson–J. B. Cobb Jr., *The later Heidegger and Theology*, Nueva York, 1963.

[46] H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen, 1960, 2a. edición *ibíd.*, 1965.

cípulos de Heidegger y que hoy, en la filosofía alemana, se puede considerar su principal continuador. Leyendo las obras de Heidegger, sobre todo las más recientes, a la luz del nexo ser-lenguaje,[47] Gadamer ve en Heidegger la radicalización y hasta la resolución de los problemas expuestos en nuestro siglo por la filosofía del lenguaje, especialmente por Wittgenstein.[48] Es posible sin embargo que la dirección en la que Gadamer retoma y desarrolla la ontología hermenéutica heideggeriana sea sobre todo la del pasado,[49] lo cual entraña el riesgo de construir una especie de "historicismo ontológico". Pero aún este riesgo trae consigo una invitación muy significativa que, por lo demás, se encuentra en toda la reflexión hermenéutica de Gadamer y también (aunque por lo común sólo como argumento polémico) en mucha bibliografía sobre Heidegger: el problema de una relación "positiva" de Heidegger con Hegel. Es posible, pero aquí estamos sólo en el plano de las conjeturas y de la esperanza de que el modo de liberar la ontología heideggeriana del riesgo del irracionalismo y de una mística de lo óntico sea justamente el de encontrar un nexo no ya tan sólo polémico entre el concepto de diferencia ontológica y el concepto hegeliano de dialéctica con todos sus desarrollos en la filosofía de nuestro siglo.

[47] Sobre una interpretación de Heidegger a esta luz, remito también a mi *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, 1963.

[48] Sobre la analogía entre la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje y ciertos aspectos de la filosofía de Wittgenstein, véase también de P. Chiodi, *Essere e linguaggio in Heidegger en el "Tractatus"* de Wittgenstein, en *Rivista di Filosofia*, 1955, págs. 170–71: K. O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger*, en *Philos. Jahrbuch*, 1967, parte I, págs. 56–94.

[49] Véase H. G. Gadamer, prefacio a la segunda edición *de Wahrheit und Methode, op. cit.*

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE CARACTER BIBLIOGRAFICO Y GENERAL [1]

Una bibliografía heideggeriana sistemática hasta todo el año 1972 y parte de 1973 se encuentra reunida en dos obras de Hans Martin Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim a. Glan, 1968, y *Materialien zur Heidegger-Bibliographie* (1917-1972), Meisenheim a. Glan, 1975. La primera de las dos obras cataloga todos los escritos de Heidegger en sus varias ediciones y traducciones y los escritos sobre Heidegger hasta 1968, mientras que la segunda, aun cuando se presenta como una colección de materiales para llevar a cabo una posterior reelaboración, reúne otros cinco años de estudios sobre Heidegger y del propio Heidegger con otros importantes agregados, como una bibliografía de las traducciones de Heidegger en japonés y de la crítica heideggeriana en el Japón hasta 1972, una reseña de los escritos sobre Heidegger en la Unión Soviética desde 1961 hasta 1972 y un útil índice analítico de toda la *Heidegger-Bibliographie* de 1968, compuesto con la supervisión de E. Landolt.

En cuanto a las obras publicadas después de 1973, de las que ofrecemos un amplio panorama en la bibliografía de este volumen, se puede ver el "Répertoire bibliographique de la philosophie", publicado trimestralmente como suplemento de la *Revue Philosophique de Louvain*. En cuanto a los estudios heideggerianos hasta 1940, algunas noticias se encontrarán en L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenzia e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940, y en *Studi sull" esistenzialismo*, Florencia, 1943 (2ª ed., *ibíd.*, 1950), del mismo autor. Véase además A. Veraldi, "Recenti studi sull'esistenzialismo", en *Rivista critica de storia della filosfia*, IV, 1952; R. H. Brown,

1 La actualización de esta bibliografía ha estado a cargo de Massimo Bonola, al cual deseo agradecer su amistosa colaboración.

"Existencialism". *"A Bibliography"* en *Modern Schoolman*, 1953-54; G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna 1962; D. Pereboom, "Heidegger-Bibliographie 1917-1966", en *Frib. Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie*, 1969, págs. 100-61; G. Vattimo, "Gli studi heideggeriani negli ultimi vent'anni", en *Cultura e scuola*, n. 31, julio-septiembre 1969.

Recordamos aquí, entre las obras de carácter general, también el *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"* de H. Feick, Tübingen, 1961 (2ª edición, *ibíd.* 1968), que es un índice analítico de *Ser y tiempo* y que contiene también muchas referencias a las obras posteriores, de suerte que se lo puede considerar un verdadero léxico heideggeriano. Acerca del lenguaje de Heidegger será útil consultar el volumen de E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, 1962.

La presencia y la significación de Heidegger en el cuadro de las varias corrientes de la cultura contemporánea están atestiguadas por la multiplicidad de los ensayos reunidos en las *Festschriften*, es decir, misceláneas publicadas para conmemorar sus cumpleaños que son: *Anteile M. Heidegger zum 60. Geburststag* (Frankfurt, 1950); *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines 60. Geburtstag* (Berna, 1949); *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag* (Pfullingen, 1959); *Durchblicke. M. Heidegger zum 80 Geburtstag.* (Frankfurt, 1970).

Una antología de ensayos sobre Heidegger, ya publicados, que constituye una especie de panorama de la historia de la crítica heideggeriana es el volumen supervisado (con una amplia introducción) por O. Pöggeler, *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia, Berlín, 1970.

Entre los numerosos trabajos publicados después de la muerte de Heidegger conviene distinguir las misceláneas de intención y carácter puramente conmemorativos y aquellos que son ensayos teóricos dedicados a profundizar y discutir la temática heideggeriana. Entre los primeros, de escasos interés para el estudioso, recordemos el volumen *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, que recoge un vasto panorama de recuerdos personales de amigos de Heidegger y la larga entrevista de Heidegger concedida a la televisión alemana en ocasión de sus 80 cumpleanos y el volumen *Gedenkschrift der Stadt Messkirch* (Stadt Messkirch 1977) que le dedicó su ciudad.

En cuanto a las contribuciones críticas publicadas en volúmenes colectivos después de la muerte de Heidegger, recordemos: Gadamer H. G., Marx W., von Weizsäcker C. F., *Heidegger Freiburger Universitätvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo, B. 1977; el volumen misceláneo *Martin Heidegger. Fragen an Sein Werk, Ein Symposium*, Stuttgart, 1977; y el volumen colectivo cuidado por

U. Guzzoni, *Nachdenken über Heidegger, Eine Bestandaufnahme*, Hildesheim, 1979, que ofrece un panorama de las últimas orientaciones de la crítica heideggeriana en la esfera internacional.

II. EDICIONES DE LAS OBRAS EN LA LENGUA ORIGINAL

Este catálogo no abarca las recensiones y escritos menores, entre los cuales se cuentan breves artículos de carácter político publicados durante el período del rectorado de Heidegger en Friburgo. Sobre estos últimos, remitimos de manera particular a los dos volúmenes de G. Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger–Bibliographie*, Berna, 1959, y *Nachlese zu Heidegger, ibíd.*, 1962, que reúne muchos documentos útiles en el plano biográfico. En cuanto al catálogo completo también de las reseñas y de los escritos menores remitimos a los dos volúmenes ya citados de H. M. Sass.

Un aspecto importante de la actividad de Heidegger está representado por los cursos académicos y seminarios que en gran parte permanecieron inéditos hasta su muerte, pero cuya publicación se contempla en el plan de la *Gesamtausgabe*. Las obras completas de Heidegger se están publicando efectivamente desde 1975 en la editorial V. Klostermann de Frankfurt, según un plan editorial que había sido examinado por el propio Heidegger con la colaboración de F W. von Hermann. El plan editorial que prevé alrededor de setenta volúmenes está dividido en cuatro secciones según el orden siguiente:

I Abteilung: *Veröffentlichte Schriften* (1914–1970).
II Abteilung: *Vorlesungen* (1923–1944).
III Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919–1967).
IV Abteilung: *Aufzeichnungen und Hinweise*.

Sobre un catálogo completo de los cursos acádemicos y seminarios, remitimos, antes de la publicación definitiva de la *Gesamtausgabe*, al aprobado por el propio Heidegger que aparece en el apéndice del volumen H. J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963.

"Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", en *Philos. Jahrbuch"*, 1962, págs. 353–63.
"Neuere Forschungen über Logik", en *Leter. Rundschau f. das Katholische Deutchland* (Friburgo i.B), 1912, págs. 465–72; 517–24; 565–70.
Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Eim kritischpositivier Beitrag zur Logik, Lepzig, 1914.
Die Kategorien– und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, 1916.

"Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", ", en *Zeitschrift. Philosophie und philos. Kritik,* 1916, págs. 173–88.

Sein und Zeit, Halle, 1927 (publicada primero en *Jahrbuch F. Philos u. phänomenologische Forschung*, vol. VIII, 1927).

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929, 2a. edición, con nuevo prefacio, Frankfurt, 1951.

Was ist Metaphysik?, ibíd., 1929, 4a. edición con una apostilla, Frankfurt, 1948; 5a. edición con el agregado de una introducción y una apostilla revisada, *ibíd.*, 1949.

Vom Wesen des Grundes, Halle, 1929; 3a. edición., con el agregado de un prefacio, Frankfurt, 1949.

"Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", Breslau, 1933 (discurso rectoral en la universidad de Friburgo).

Hölderlin und das Wesen der Dichtung, Munich, 1937.

Hölderlin Hymne "Wie wenn am Feiertage", Halle 1941.

"Platons Lehre von der Wahrheit", en *Geistige Ueberlieferung*, Berlín, 1942, págs. 96–124; reproducido en el volumen con *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947.

"Vom Wesen der Wahrheit", Frankfurt 1943 (conferencia de 1930) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944 (que comprende el escrito sobre Hölderlin del año 1936 y otro ensayo; segunda edición ampliada *ibíd.*, 1951.

Ueber den Humanismus (publicado primero con el escrito sobre Platón) *ibíd.*, 1949.

"Der Zuspruch des Feldweges", en *Sonntagsblatt* (Hamburgo, 23 de octubre de 1949, p. 5., publicado como fascículo: *Der Feldweg*, Frankfurt, 1953.

Holzwege, ibíd., 1950. Comprende los siguientes escritos: "Der Ursprung des Kunstwerkes", 1935–36; "Die Zeit des Weltbildes", 1938; "Hegels Begriff der Erfahrung", 1942–43; "Nietzsches Wort 'Got ist tot' ", 1936–40; "Wozu Dichter?", 1946; *Der Spruch des Anaximanders*, 1946.

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953 (curso universitario de 1935).

Aus der Erfabrung des Denken, Pfullingen, 1954, (escrito en 1947).

Was heisst Denken?, Tübingen, 1954 (texto de cursos universitarios de 1951–52).

Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1954 (comprende numerosos escritos, muchos de los cuales ya estaban editados separadamente, que habían sido compuestos entre 1943 y 1953).

Ueber "Die Linie", en el volumen misceláneo *Freundschaftliche Begegnungen*, en honor de E. Jünger, Frankfurt, 1955; reproducido separadamente con el título *Zur Seinsfrage, ibíd., 1956*

Was ist das –die Philosophie?, Pfullingen 1956.

Der Satz vom Grund, ibíd., 1957.
Identität und Differenz, ibíd., 1957.
Hebel der Hausfreund, ibíd., 1957.
"Grundsätze des Denkens", en *Jahrbuch f. Psychologie und Psychotherapie*, 1953, págs. 33–41.
"Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1", en *Il pensiero*, 1958, págs. 131–56, traducción italiana, *ibíd.*, págs. 265–90.
Gelassenheit, Pfullingen, 1959.
Unterwegs zur Sprache, ibíd., 1959 (escritos en 1950–59).
"Hölderlins Erde und Himmel", en *Hölderlin–Jahrbuch*, XI, Tübingen, 1960, págs. 17–39.
"Sprache und Heimat", in *Hebbel–Jahrbuch*, Heide in Holstein, 1960, págs. 27–50.
"Hegel und die Griechen", en el volumen misceláneo *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, escritos en honor de Gadamer, Tübingen, 1960; reimpresos en el volumen *Wegmarken*, Frankfurt, 1967.
Nietzsche, dos vol. Pfullingen, 1961 (comprende cursos universitarios y otros ensayos de los años 1936–46). Parte de esta obra fue reimpresa con el título de *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, 1967.
Die Frage nach dem Ding, Zu Kant Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, 1962 (texto de un curso universitario de 1935–1936).
"Kants These Uber das Sein", en el volumen misceláneo *Existenz und Ordnung*, escritos en honor de Erik Wolf, Frankfurt, 1962, págs. 271–45; reimpresos separadamente, *ibíd.*, 1963.
Die Technik und die Kehre, Pfullingen, 1962 (comprende un ensayo ya publicado en *Vorträge und Aufsätze* y una conferencia inédita de 1949).
"Aus der letzten Marburger Vorlesung" (sobre Leibniz), en el volumen misceláneo *Zeit und Geschichte*, escritos en honor de R. Bultmann, Tübingen, 1964, págs. 491–507, reimpreso en el volumen, *Wegmarken*, Frankfurt, 1967.
Ueber Abraham a Santa Clara, Messkirch, 1964.
"La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", en el volumen misceláneo *Kierkegaard vivant*, París, 1966, págs. 167–204.
Wegmarken, Frankfurt, 1967, antología que comprende los siguientes escritos, ya todos publicados: "Was ist Metaphysik?; "Vom Wesen des Grundes"; "Vom Wesen der Wahrheit"; "Platons Lehre von der Wahrheit"; "Brief über den Humanismus"; "Zur Seinsfrage"; "Hegel und die Griechen"; "Kants These über das Sein"; "Vom Wesen und Begriff der Physis,

Aristoteles Physik B 1"; "Aus der letzten Marburger Vorlesung".

"Zeit und Sein" (conferencia de 1962), en el volumen misceláneo *L'endurance de la pensée*, escritos en honor de J. Beaufret, París, 1968, págs. 12–71.

"Theologie et philosophie", en *Archives de philosophie*, 1969, págs. 355–415 (comprende una conferencia de 1947 y una de 1964, en texto alemán con traducción francesa).

Die Kunst und der Raum, Sankt Gallen, 1969.

Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.

Heraklit, Seminar Wintersmester 1966–67 (junto con Eugen Fink), Frankfurt a. Main, 1970.

Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. Main 1970.

Shellings Abhandlung Ueber das Wesen der meschlichen Freiheit (1809), bajo la supervisión de H. Feick, Tübingen, 1971.

Frühe Schriften, Frankfurt a. Main, 1972 (contiene: "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus"; "Die Kategorien–und Bedeutungslehre des Duns Scotus"; "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft").

"Anmerkungen zu Karl Jaspers, psychologie der Weltanschauungen (1919–1921)" en *Karl Jaspers in der Diskussion*; supervisado por H. Saner, Munich, 1973, págs. 70–100.

"Andenken an Max Scheler", en *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, con la supervisión de P. Good, Berna-Munich, 1975, págs. 9–10.

Vier Seminare (Le Thor 1966, 1968, 1969; Zähringen, 1973), Frankfurt, 1977.

En la *Gesamtausgabe*, supervisada por F. W. von Herrmann y editado por V. Klostermann, Frankfurt, se publicaron hasta ahora:

II Abt., Bd. 24 –*Die Grudprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung–Sommersemester, 1927, supervisado por F. W. von Herrmann), 1975.

II Abt., Bd. 21 –*Logik– Die Frage nach der Wahrheit* (Marburger Vorlesung Wintersmester, 1925–26, supervisado por Walter Biemel 1976.

I Abt. Bd. 9-*Wegmarken* (supervisado por F.W. von Herrmann), 1976.

I Abt. Bd. 2-*Sein und Zeit* (texto sin variaciones con el agregado de las notas marginales del autor al "Huttenexemplar", supervisado por F. W. von Herrmann), 1977.

II Abt. Bd. 25 – *Phänomenologische Interpretation von Kants "Kritik der reinem Vernunft"* (Wintersmester, 1927–28, su-

pervisado por I. Görland), 1977.

I Abt. Bd. 5 – *Holzwege* (textos sin variación con el agregado de las notas marginales del autor al manuscrito, supervisión de F. W. von Herrmann), 1977.

II Abt. Bd. 1 – *Frühe Schriften* (supervisado por F.W. von Herrmann), 1978.

II Abt. Bd. 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (supervisado por P. Jaeger), 1979.

II Abt. Bd. 39 – *Holderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (supervisado por S. Ziegler), 1979.

II Abt. Bd. 55 – *Heraklit (I, Der Anfang des abendländischen Denken; II, Logik, Heraklits Lehre vom Logos,* supervisado por M. S. Frings), 1979.

III. TRADUCCIONES DE LAS OBRAS EN LENGUA ITALIANA

"Che cos'è la metafisica?" traducción de A. Carlini en el volumen *Il mito del realismo*, Sansoni, Florencia, 1936; traducción de E. Paci, Bocca, Milán, 1943; la traducción de A. Carlini está reimpresa junto con extractos de la *Carta sobre el humanismo,* Bocca, Milán, 1955.

"Hölderlin e l'essenza della poesia", traducción de C. Antoni, en *Studi germanici*, 1937.

Dell'essenza del fondamento, traducción de P. Chiodi, Bocca, Milán 1952.

Dell'essenza della verità, traducción de A. Carlini, *ibíd.*, 1952.

Essere e tempo, traducción de P. Chiodi, *ibíd.*, 1953. Nueva edición revisada y publicada junto con *L'essenza del fondamento*, Utet, Turín, 1969.

"Dell'esperienza del pensare", traducción de F. Favino en *Filosofia* 1957, págs. 373–8; y de E. Landolt, en *Teoresi*, 1965, págs. 3–28.

"Dell'essere e del concetto della 'physis', Aristotele fisica B1", traducción de G. Guzzoni en *Il pensiero* , 1958, págs. 372–95 (con texto alemán), vuelto a publicar aparte, Milán –Varese, 1970.

"Il sentiero di campagna", texto y traducción de E. Landolt, en *Teoresi*, 1961, págs. 3–27.

Kant e il problema della metafisica, traducción de M. E. Reina, Silva, Milán, 1962.

"Identità e differenza", traducción de E. Landolt, en *Teoresi*, 1966, págs. 3–22; 1967, págs. 215–35.

Sentieri interrotti, traducción de P. Chiodi, La Nuova Italia, Florencia, 1968.
Introduzione alla metafisica, traducción de G. Masi, Mursia, Milán, 1968.
"Rilassamento", traducción supervisada por E. Landolt, en *Teoresi,* 1969, págs. 3–17 (primera parte); 1972, págs 3–35 (segunda parte).
Scritti filosofici 1912–1917, edición de A. Babolin, La Garangola, Padua, 1972.
La dottrina del giudizio nello psicologismo, supervisado por A. Babolin, La Garangola, Padua, 1972.
In cammino verso il linguaggio, con supervisión de A. Caracciolo, traducción de A. Caracciolo y M. Caracciolo, Perotti, Mursia, Milán, 1973.
Fenomenologia e teologia, con supervisión de Nicola M. De Feo, La Nuova Italia, Florencia, 1974.
La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, edición de A. Babolin, Laterza, Roma–Vari, 1974.
La dottrina di Platone su la verità. Lettera sull'umanismo, con supervisión de A. Bixio y G. P. Vattimo, Sei, Turín, 1975.
Saggi e discorsi, texto supervisado por G. Vattimo, Mursia, Milán, 1976.
Che cosa significa pensare?, traducción de U. Ugazio y G. Vattimo, Sugar, Milán, 1978–79, dos volúmenes.
"Hegel e i greci", traducción de F. Volpi, en *Quaderni di verifiche,* 1977, págs. 93–111.

IV. TRADUCCIONES AL FRANCES

(Se consignan sólo las traducciones de obras esenciales no traducidas al italiano.)

Qu'est-ce que la philosophie? traducción de K. Axelos y J. Beaufret, París, 1957.
"Discours et proclamations" (escritos y discursos del período del rectorado en Friburgo), traducción de J. P. Faye, en *Médiations*, Nº3, 1961.
Approche de Hölderlin, traducción de H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier y G. Launay, Gallimard, París, 1962.
Le principe de raison, traducción de Préau, *ibíd.*, 1966.
Questions III (traducción de varios escritos breves), traducción de A. Préau, J. Hervier y R. Munier, *ibíd.*, 1966.

Questions II, traducción de K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, *ibíd.,* 1968.
Nietzsche, traducción de P. Klossowki, *ibíd.,* 1972.
"Mon chemin de la pensée et la phénoménologie", traducción de J. Lauxerois y C. Roëls, en *Et. philos*, 1972, págs. 15–22.
Lettre à Richardson (seguida de: *De la compréhension du temps dans la phénoménologie de la question de l'être),* traducción de J. Lauxerois y C. Roëls, *ibíd.,* 3–13.
Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, Mars 1929 et autres textes de 1929–1931 (con intervenciones de E. Cassirer), traducción de P. Aubenque, J. M. Fataud, P. Quillet, Beauschesme, París, 1972.
Héraclite, Séminaire du semestre d'hiver 1966–67, traducción de J. Launay y P. Lévy, Gallimard, París, 1973.
Questions IV (contiene: *Temps et être, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Le tournant, La phénoménologie et la question de l'être, Les séminaires du Thor, Le seminaire de Zähringen),* traducción de J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois C. Roëls, *ibíd.,* 1976.
Schelling: le traité de 1809 sur le essence de la liberté humaine, traducción de J. F. Courtine, *ibíd.,* 1977.

V. ESTUDIOS CRITICOS

1. Estudios generales.

Löwith, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* Munich, 1928.
Barth, H.: "Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger", *Zwischen den Zeiten*, 1929, págs. 511-40.
Grassi, E.: " Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea", en *Rivista di Filosofia*, 1929, págs. 129-51.
Heinemann, F: *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1929.
Marck, S.: *Die dialektik in der Philosophie der Gengenwart*, 2 vols., Tübingen, 1929-31.
Marcuse, H.: "Ueber konkrete Philosophie", en *Archiv. f. Sozialwissenshaft u. Sozialpolitik*, 1929, págs. 111-28.
Ryle, G.: "Recensione de Sein und Zeit", en *Mind*, 1929, págs. 355-70.
Gurvitch, G.: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, París 1930; 2a ed., 1949. (Hay versión en castellano.)
Löwith, K., "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", en *Zeitschrift f. Theologie und Kirche,* 1930, págs. 365-99; luego republicado en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks,* a cargo de O. Pöggeler, Colonia-Berlín, 1970.
Misch, G.: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn 1930; n. ed. 1967.
Rickert, H.: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*,

Heidelberg, 1930.
Schott, E.: *Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger*, Berlín, 1930.
De Ruggiero G.: "Note sulla più recente filosofia europea", en *La Critica*, 1931, págs. 100-109.
Reiner, H.: *Phanomenologie und menschliche Existenz*, Halle 1931.
Carnap, R.: "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", en *Erkenntnis*, 1932, págs. 219-41.
Kraft, J.: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, 1932; 2a ed. aumentada, Francfort, 1947.
Lehmann, G.: "Das Subjekt der Alltäglichkeit. Soziologisches en Heideggers Fundamentalontologie", en *Archiv f. angewandte Soziologie*, 1932-33, págs. 15-39.
Lévinas, E.: "M. Heidegger et l'ontologie", en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1932, págs. 395-431.
Przywara, E.: *Analogia entis. Metaphysik*, Munich, 1932.
Grassi, E.: *Dell'apparire e dell'essere. Seguito da linee della filosofia tedesca contemporanea*, Florencia 1933.
Metzger, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle, 1933.
Pastore, A.: "Husserl, Heidegger, Chestov", en *Archivio di storia della filosofia italiana*, 1933, págs. 107-31.
Reisner, E.: "Existenzphilosophie und existentielle philosophie" en *Zwischen den Zeiten*, 1933, págs. 57-78.
Vanni Rovighi, S.: "Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa dalla Société Thomiste", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1933, págs. 338-45.
Beck, M.: "Kritik der Schelling-, Jaspers-, Heideggerschen Ontologie", en *Philosophische Hefte* (Praga), 1934, págs. 97-164.
Pfeiffer, J.: *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig, 1934.
Przywara, E.: *Christliche Existenz*, 1934.
De Ruggiero, G.: *Filosofi del Novecento*, Bari, 1934.(Está en castellano.)
Sternkerger, A.: *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existenzial-Ontologie*, Leipzig, 1934.
Wach, J.: *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tübingen, 1934.
Brock, W.: *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, 1935.
Delp, A.: *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, Friburgo, 1935.
Dempf, A.: *Kierkegaards Folgen*, Leipzig, 1935.
Fischer, A.: *Die Existenzphilosophie M. Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken*, 1935.
Mazzantini, C.: "M. Heidegger", tres ensayos en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1935, págs. 14-30, 41-9, 268-82; republicado en el vol. *Il tempo*, Parma, 1970.
Scaravelli, L.: "Il problema speculativo in Heidegger", en *Studi germanici*, 1935, págs. 178-99.
Astrada, C.: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, 1936.

Carlini, A.: *Il mito del realismo*, Florencia, 1936.
Fondane, B.: *La conscience malheureuse*, París, 1936.
Lavelle, L.: *Le moi et son destin*, 1936.
Thielemans, H.: "Existence tragique. La métaphysique du nazisme", en *Nouvelle revue théologique*, 1936, págs. 561-79.
Grassi, E.: "Il problèma del nulla nella filosofia de M. Heidegger", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1937, págs. 319-34.
Erro, C.: *El diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, 1938.
Pareyson, L. "Nota sulla filosofia dell'esistenza", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1938, págs. 407-38.
Stefanini, L.: *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padua, 1938.
Wahl, J.: *Etudes kierkegaardiennes*, París, 1938.
Campo M.: "Psicologia, logica e ontologia nel primo Heidegger", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1939, págs. 474-91.
Lévinas, E,: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1939.
Wagner De Reyna, A.: *La ontología fundamental. Su motivo y significación*, Buenos Aires, 1939.
Balthasar, H. U. von: "Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus", en *Stimmen der Zeit*, 1940, págs. 1-8.
Cerf, W. H.: "An Approach to Heidegger's Ontology", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940-42, págs. 77-90.
Guzzo, A,: *Sguardi sulla filosofia contemporanea*, Roma, 1940.
Pareyson, L.: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940.
Bobbio, N.: "Persona e società nella filosofia dell'esistenza", en *Archivio di filosofia*, 1941, págs. 320-36.
Massolo, A.: "Heidegger e la fondazione kantiana", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1941, págs. 336-53.
De Waelhens, A.: *La philosophie de M. Heidegger*, Lovaina, 1942; n. ed., 1967.
Fabro, C.: *Introduzione all' esistenzialismo*, Milán, 1943.
Pareyson, L.: *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1943.
AA.VV.: *Esistenzialismo*, a cargo de L. Pelloux, Roma, 1943.
Bobbio, N.: *La filosofia del decadentismo*, Turin, 1944.
Stefanini, L.: *L'esistenzialismo de M. Heidegger*, Pádua 1944.
Tillich, P.: "Existential Philosophy" en *Journal of the History of Ideas*, 1944, págs. 44-70.
Fabro, C.: *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma, 1945.
Marcel, G.: "Autour de Heidegger", en *Dieu vivant*, 1945, págs. 89-100.
Sciacca, M. F.: *La filosofia oggi*, Milán, 1945.
Vanni Rovighi, S,: *Heidegger*, Brescia, 1945.
Koyré, A.: "L'évolution philosophique de Heidegger", en *Critique*, 1946, págs. 73-82, 161-83.
Lefebvre, H.: *L'existentialisme*, París, 1946.
Chiodi, P.: *L'esistenzialismo di Heidegger*, Turín, 1947; 2a ed., 1955.
Mounier, E.: *Introduction aux existentialismes*, París, 1947.

Naber, A.: "Von der Philosophie des 'Nichts' zur Philosophie des 'Seinsselbst'. Zur grossen 'Wende' im Philosophieren M. Heideggers" en *Gregorianum*, 1947, págs. 357-78.
Brecht, F. J.: *Einführung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg, 1948.
Fink, E.: "Philosophie als Ueberwindung der *Naivität*", en *Lexis*, 1948, págs. 107-27.
Harper, R.: *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge (Mass.), 1948.
Lotz, J. B.: "Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum" en *Stimmen der Zeit*, 1948, págs. 332-45.
Welte, B.: "Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie M. Heideggers", en *Wort und Wahrheit* 1948, págs. 401-12.
Astrada, C.: *Ser, humanismo, "existencialismo". (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, 1949.
Bollnow, O. F.: "Heideggers neue Kehre", en *Zeitschrift f. Religions- u. Geistesgeschichte*, 1949-50, págs. 113-28.
Krüger, G.: "Heidegger und der Humanismus", en *Studia philosophica*, 1949, págs. 93-129.
Kuhn, H.: *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism* Chicago, 1949.
Müller, M.: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949; ed. aumentada, 1964. (Hay versión en castellano.)
Thyssen, J.: "A priori, Unbewusstes und Heideggers Weltbegriff", en *Archiv f. Philosophie*, 1949, págs. 115-43.
Wahl, J.: *Esquisse pour une histoire de l'"existentialisme"*, París, 1949.
Biemel, W.: *Le concept de monde chez Heidegger*, Lovaina-París, 1950.
Calogero, G.: "Leggendo Heidegger", en *Rivista di filosofia*, 1950, págs. 136-49.
Llambians de Acevedo, I.: "Der alte und der neue Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1950, págs. 161-74.
Lotz, J. B.: "Zum Wesen der Existenzphilosophie", en *Scholastik*, 1950, págs. 161-83.
Paci, E.: *Esistenzialismo e storicismo*, Verona, 1950.
Prini, P.: *Esistenzialismo*, Roma, 1950.
Severino, E.: *Heidegger e la metafisica*, Brescia, 1950.
Vietta, E.: *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*, Stuttgart, 1950.
Birault, H.: "Existence et vérité d'après Heidegger", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, págs. 35-87.
Gabriel, L.: *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*, Viena, 1951.
Gaos, J.: *Introducción a "El ser y el tiempo" de M. Heidegger*, México, 1951.
Krings, H.: "Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1951, págs. 433-45.
Lukács, G.: *Existentialismus oder Marxismus*, Berlín, 1951.
Morpurgo Tagliabue, G.: *Le strutture del trascendentale*, Milán, 1951.
Wahl, J.: *L'idée d'être chez Heidegger*, París, 1951.
—: *Sur l'interprétation de l'Histoire de la métaphisique d'après Heidegger*, 1951.
—: *La pensée de l'existence*, 1951.
Chiodi, P.: *L'ultimo Heidegger*, Turín, 1952; 2ª ed., 1960.

Fink, E.: "L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative", en AA,VV., *Problèmes actuels de la phénoménologie,* París 1952, págs. 53-87.
Landgrebe, L.: *Philosophie der Gegenwart,* Bonn, 1952. (Hay versión en castellano.)
Reinhardt, K.F.: *The Existentialist Revolt,* Milwaukee 1952; 2ª ed., 1960.
Thévénaz: "Qu'est-ce que la phénoménologie? II. La phénoménologie de Heidegger", en *Revue de théologie et de philosophie,* 1952, págs. 126-40.
Wahl, J.: *La philosophie de Heidegger,* París, 1952.
Heinemann, F. H.: *Existentialism and the Modern Predicament,* Londres, 1953.
Löwith, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit,* Frankfurt 1953; 2ª ed. aumentada, 1960; trad. it. *Saggi su Heidegger,* Turín, 1966. (Hay versión en castellano.)
Schulz, W.:"Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers", en *Philosophische Rundschau,* 1953-54, págs. 65-93; 211-32.
De Waelhens, A.: *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne,* Lovaina -París, 1953.
Allemann, B.: *Hölderlin und Heidegger,* Zürich-Friburgo, 1954; 2ª ed., 1956. (Hay versión en castellano).
Berlinger, R.: *Das Nichts und der Tod,* Frankfurt, 1954.
Hyppolite, J.: "Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger", en *Les études philosophiques,* 1954, págs. 73-143, 307-14.
Lukács, G.: Die Zerstörung der Vernunft, Berlín 1954; tr. it. *La distruzione della ragione,* Turín, 1959.
Pastore, A.; "L'espressionismo metafisico di Heidegger", en *Rendiconti C. sc. dell'Accademia nacionale dei Lincei,* 1954, págs. 436-53 (serie VIII, fasc. 9).
Sepich, J.R.: *La filosofía de ser y tiempo de M. Heidegger,* Buenos Aires, 1954.
Bloch, E.: *Wissen und Hoffen,* Berlín, 1955, págs. 24-31.
De Boer, W.: "Heideggers Missverständnis der Metaphysik", en *Zeitschrift f. philos. Forschung,* 1955, págs. 500-55.
Henrich, D.: "Ueber die Einheit der Subjektivität", *Philosophische Rundschau,* 1955, págs. 28-69.
Soleri, C.: "M. Heidegger alla ricerca dell'essere", en *Rasegna di Scienze filosofiche,* 1955, págs. 81-133, 238-76.
Lotz, J. B.: "Heidegger et l'être", en *Archives de philosophie,* 1956, págs. 3-3-23.
Ralf, G.: "Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit", en *Kant-Studien,* 1956-57, págs. 525-49.
Schrader, G. A.: "Heidegger's Ontology of Existence", en *Review of Metaphysics,* 1956-57, págs. 35-56.
Wahl, J.: *Vers la fin de l'ontologie,* París, 1956.
Baglieto, C.: "La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili", en *Annali della Sc. normale, sup. di Pisa. Lettere, Storia, Filosofia,* serie II, fasc. 26, 1957, págs. 190-221.
Fabro, C.: *Dall essere all'esistente,* Brescia, 1957.
Farber, M.: "M. Heidegger on the Essence of Truth", en *Philosophy and Phe-*

nomenological Research, 1957-58, págs. 523-32.
Gray, J. G.: "Heidegger's Course: from Human Existence to Nature", en *Journal of Philosophy*, 54, 1957, págs. 197-207.
Grene, M.: *M. Heidegger*, Londres, 1957.
Schulz, W.: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957. (Hay versión en castellano.)
Casalone, P.: "La filosofía ultima di Heidegger", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1958, págs. 117-37.
Chiodi, P.: "Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger", en *Archivio di filosofia*, 1958, fasc. 1 (*Il tempo*), págs. 175-189.
Dondeyne, A.: "La différence ontologique chez M. Heidegger", en *Revue philosophique de Louvain*, 1958, págs. 35-62, 251-93
Fürstenau, P.: *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Frankfurt, 1958.
Hommes, J.: *Krise der Freiheit. Hegel - Marx - Heidegger*, Regensburg, *1958*.
Krockow, Ch. von: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger, *Stuttgart, 1958*.
Lotz, J. B.: "Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger", en *Scholastik*, 1958, págs. 81-97.
Lugarini, L.: "Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica", en *Il pensiero*, 1958, págs. 157-92.
Schrag, C. O.: "Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger", en *Revue internationale de philosophie*, 1958, págs. 117-32.
Fabro, C.: "L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger's", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1959, págs. 240-58.
Fagone, V.: "Verità e libertà in Heidegger", en *Civiltà cattolica*, 1959, págs. 487-502.
Fink, E.: "Welt und Geschichte" en *Husserl et la pensée moderne*, a cargo de H. L. van Breda y J. Taminiaux, La Haya, 1959; págs. 143-59.
Kanthack, K.: *Das Denken M. Heideggers*, Berlín, 1959; nueva edición, 1964.
Langan, Th.: *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, Nueva York-Londres, 1959.
Rossi, P.: "M. Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità", en *Rivista di filosofia*, 1959, págs. 15-37.
Seiffert, J. E.: "Alienazione e dimenticanza dell'essere. Un tentativo su M. Heidegger", en *Il pensiero*, 1959, págs. 360-77.
Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959.
Wiplinger, F.: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, Friburgo, 1961.
AA. VV.: "Heidegger", número único de *Revue internationale de philosophie*, nº 52, 1960.
Caracciolo, A.: *La struttura dell'essere nel mondo e il modo dell'"Besorgen" in "Sein und Zeit" di M. Heidegger*, Génova, 1960.
Chiodi, P.: "Heidegger e la fine della ragione astuta", en *Rivista di filosofia*, 1960, págs. 399-425.
Gadamer, H. G.: "Introduzione a M. Heidegger", en *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, 1960, págs. 102-25.

Haag, K. H.: *Kritik der neueren Ontologie,* 1960.
Spiegelbérg, H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* , La Haya, 1960.
Caracciolo, A.: "Evento e linguaggio in un recente scritto di M. Heidegger", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1961, págs. 222-46.
Corvez, M.: *La philosophie de Heidegger*, París, 1961; 2ª ed., 1966. (Hay versión en castellano.)
Forni, E.M.: *L'impossibilità della storiografia. Significato e senso della storicità in Heidegger,* Génova-Milán, 1961.
Gründer, K.: "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen", en *Archiv. f. Philosophie*, 1961, págs. 312-35.
Marx, W.: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.
Masi, G.: *La libertà in Heidegger,* Bolonia, 1961.
Vycinas, V.: *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. Heidegger.* La Haya, 1961.
Allers, R.: "The Meaning of Heidegger" en *New Scholasticism*, 1962, págs. 445-74.
Chapelle, A.: *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de "Sein und Zeit"*, París, 1962.
Fuchs, E.: "Vom Sinn des menschlichen Daseins. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger", en *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie*, 1962, págs. 982-94.
Riverso, E.: "Fenomenologia e ontologia in M. Heidegger", en *Rassegna di Scienze filosofiche*, 1962, págs. 286-318.
Ballard, E. G.: *A Brief Introduction to the Philosophy of M. Heidegger*, Nueva Orleáns - La Haya, 1962.
Chiodi, P.: "Esistenzialismo e marxismo. Contributo a un dibattito sulla dialettica", en *Rivista di Filosofia*, 1963, págs. 164-90.
Demske, J. M.: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger*, Friburgo, 1963.
Finazzo, G.: *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger,* Roma, 1963.
Pöggeler, O.: *Der Denkweg M. Heidegger*, Pfullingen, 1963.
Richardson, W.J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, con un prefacio de M. Heidegger, La Haya, 1963.
Vattimo, G.: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger,* Turín, 1963.
Wild, J.: "The Philosophy of M. Heidegger", en *Journal of Philosophy*, 1963, págs. 664-77.
Adorno, Th. W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Francfort, 1964.
Colombo, A.: *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere,* Bolonia, 1964.
De Feo, N. M.: *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, Milán, 1964.
Hermann, F.W. von: *Die Selbstinterpretation M. Heideggers,* Meisenheim a. Glan, 1964.
King, M.: *Heidegger's Philosophy. A Guide to His Basic Thought,* Nueva York, 1964
Bretschneider, W.: *Sein und Wahrheit. Ueber die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken M. Heideggers,* Meisenheim a. Glan, 1965.

Corvez, M.: "L'être et l'étant dans la philosophie de M. Heidegger", en *Revue philosophique de Louvain*, 1965, págs. 257-79.
Erickson, S.A.: "M. Heidegger", en *Review of Metaphysics*, 1965-66, págs. 462-92.
Guilead, R.: *Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Lovaina-París, 1965.
Kockelmans, J. J.: *M. Heidegger. A First Introduction to his Philosophy*, Lovaina, 1965.
Petrovic, G.: "Praxis und Sein", en *Praxis* (Zagabria), 1965, págs. 26-40.
Pflaumer, R.: "Sein und Mensch im Denken M. Heideggers", en *Philosophische Rundschau*, 1965-66, págs. 161-234.
Pugliese, O.: *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei M. Heidegger*, Friburgo-Munich, 1965.
Ricci Garotti, L.: *Heidegger contro Hegel e altri saggi di storiografia filosofica*, Urbino, 1965.
Trotignon, P.: *Heidegger. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, París, 1965.
Versényi, L.: *Heidegger, Being and Truth*, New Haven, 1965.
Michailow, A.: *Martin Heidegger und seine "Kehre"*, Jena, 1966.
Penzo, G.: *L'unità del pensiero in M. Heidegger*, Padua, 1966.
Regina, U.: "Ontologia e trascendenza in Heidegger", en *Rivista di filosofia neoscolástica*, 1966, págs. 584-628.
Manno, A. G.: *Esistenza ed essere in Heidegger*, Nápoles, 1967.
Battaglia, F.: *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bolonia, 1967.
Huch, K.J.: *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Frankfurt, 1967.
Macomber, W.B.: *The Anatomy of Disillusion. M. Heidegger's Notion of Truth*, Evanston, 1967.
Olsagasti, M.: *Introducción a Heidegger*, , Madrid, 1967.
Sinn, D.: "Heideggers Spätphilosophie", en *Phil. Rundschau*, 1967, págs. 81-182.
Laffoucrière, O.: *Le destin de l'être et "la mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haya, 1968.
Guzzoni, G.: *Considerazioni intorno alla prima sezione di "Sein und Zeit"*, Urbino, 1969.
Schmitt, R.: *Heidegger on Being Human. An Introduction to "Sein und Zeit"*, Nueva York, 1969.
Tafforeau, R.: *Heidegger*, París, 1969.
Pöggeler, O. (a cargo de): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia-Berlín, 1970 (contiene escritos de K. Löwith, M. Müller, W. Schulz, K. Lehmann, H.C. Gadamer, H. Franz, W. Perpeet, E. Staiger, B. Allemann, O. Becker, E. Tugendhat, W. Bröcker, W. Anz, O. Pöggeler, K.O. Apel).
Regina, U.: *Heidegger*, Milán, 1970.
Pöggeler, O.: "Heidegger Topologie des Seins", en *Man a. World*, 1969, págs. 331-57.
Rosales, A.: *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970.

Beaufret, J.: *Introduction à la philosophie de l'existence de Kierkegaard à Heidegger*, París, 1971.
Deely, J.: *The tradition via Heidegger. An essay on the meaning of being in the philosophy of Martin Heidegger*, La Haya, 1971.
De Waelhens, A.: "Note sur les notions d'historicité et d'histoire chez Heidegger", en el volumen colectivo *Rivelazione e storia*, Padua, 1971.
Bucher, A.: *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn, 1972.
Antoni, C.: *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Nápoles, 1972.
Jünger, F.G.: "Der europäische Nihilismus. Gedanken zu M. Heideggers Buch", en *Scheidewege- Vierteljahrschrift f. skeptischen Denken*, 1973, págs. 391-417.
Saner, H. (a cargo de): *Karl Jaspers in der Diskussion*, Munich, 1973.
Cotten, J.: *Heidegger*, París, 1974.
De Vitiis, F.: *Heidegger e la fine della filosofia*, Florencia, 1974.
Gethmann, C. F.: "Zu Heideggers Wahrheitsbegriff", en *Kant-Studien*, 1974, págs. 186-200.
Hermann, F. W. von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt, 1974.
Die ontologische Differenz und Ihre speculative Ueberwindung, Friburgo, 1974.
Hirsch, W.: "Die Zukunftprobleme im Werk M. Heideggers nach Erscheinen von 'Sein und Zeit' ", en *Freiburger Zeit. F. Philos, und Theologie*, 1974, págs. 139-84.
Regina, U.: *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, 1974.
Strolz, W.: *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen, 1974.
Franzen, W.: *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte: eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie M. Heideggers*, Meisenheim a. Glan, 1975.
Gerlach, H.M.: *Von der Existenz zum Sein: die Entwicklungwege der Existenzphilosophie von K. Jaspers und M. Heidegger*, La Haya, 1975.
Haeffner, G.: *Heidegger Begriff der Metaphysik*, Munich, 1975.
Lotz, J.B.: "Vom Sein durch die Zeit zum Menschen", en *Gregorianum*, 1975, págs. 45-87.
Bornheim, G.: *Martin Heidegger: l'Etrè et le Temps*, París, 1976.
Franzen, W.: *Martin Heidegger*, Stuttgart, 1976.
Jaeger, P.: *Heidegger Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von "Sein und Zeit"*, Frankfurt, 1976.
Vitiello, V.: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, 1976.
Ugazio, U.: *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, 1976.
Mongis, H.: *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, La Haya, 1976.
Guzzoni, G.: *Denken und Metaphysik*, Berna, 1977.
Prauss, G.: *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Friburgo, 1977.
Gadamer, H. G., Marx, W., Weizsacker, C. F. von: *Heidegger. Freiburger Universitätvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo, 1977.
AA.VV.: *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart, 1977.

Birault, H.: *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, 1978.
Wittgenstein, L.: "On Heidegger on Being and Dread" en el volumen *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, págs. 80-3.
Nuova Corrente, nros. 76-77, 1978 (fascículo monográfico dedicado a Heidegger).
Guzzoni, U. (a cargo de): *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme*, Hildesheim, 1979.
L'uomo, un segno (Milán), 1979, 1 (fascículo monográfico dedicado a Heidegger).
Vattimo, G.: *Le avventure della differenza. Che significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milán, 1980.

2. *Estudios especiales*

a) Heidegger y la fenomenología.

Grasselli, G.: "La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Heidegger", en *Rivista di filosofia*, 1928, págs. 330-47.
Passweg, S.: *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, Zurich, 1939.
Montero Moliner, F.: Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental", en *Revista de filosofía*, Madrid, 1952, págs. 443-65.
Nieto Areta, L.E.: "Husserl y Heidegger", en *Ciencia y Fe*, Buenos Aires, 1952, págs. 29-39.
De Waelhens, A.: *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, París, 1953.
Brüning, W.: "La filosofía de la historia en Husserl y Heidegger", en *Humanitas*, Tucumán, 1959, págs. 65-78.
Chiodi, P.: "Husserl e Heidegger", en *Rivista di filosofia*, 1961, págs. 192-211.
Przywara, E.: "Husserl et Heidegger", en *Les études philosophiques*, 1961, págs. 55-62.
Theunissen, M.: "Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls", en *Philos. Jahrbuch*, 1962-63, págs. 344-62.
Chiodi, P.: *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milán, 1963.
Gadamer, H. G.: "Die phänomenologische Bewegung", en *Philos. Rundschau*, 1963, págs. 1-45.
Landgrebe, L.: "Husserl, Heidegger, Sartre, Trois aspects de la phénoménologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, págs. 365-80.
Marino, L.: "Husserl e Heidegger. Dialogo fecondo fra prospettive irriducibili", en *Atti. Acc. Sc. di Torino. Cl. Sc. morali*, vol. 89, Turín, 1964-65, págs. 777-810.
Kouropoulos, P.: *Remarques sur le temps de l'homme selon Heidegger et Husserl*, París, 1967.

Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.
Trepanier, E.: "Phénoménologie et Ontologie: Husserl et Heidegger", en *Laval theol. philos.*, 1972, págs. 449-465.
Biemel, W.: "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en el volumen *Husserl*, a cargo de H. Noark, Darmstadt, 1973.
Murray, M.: "Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology" en *Review of Metaphysics*, 1973, págs. 88-111.
Ihde, D.: "Phenomenology and the Later Heidegger", en *Philosophy Today*, 1974,, págs. 19-31.
Lévinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (3ª edición ampliada), París, 1974.
—: *Autrement que l'être, ou au delà de l'essence*, La Haya, 1974.
Olafson, F. A.: "Consciousness and Intentionality in Heidegger's Thought", en *American Philos. Quarterly, 1975, págs. 91-103.*
Theunissen, M.: "Wettersturm und Stille. Ueber dei Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seins denken", en el volumén *M. Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cargo de P. Good, Berna - Munich, 1975.
Ijsseling, S.: "Heidegger und die Phänomenologie", en *Tijdschrift voor Filosofie* 1976, págs. 511-34. "Heidegger und die Phänomenologie", pág. 54.
Seeburger, F.: "Heidegger and the Phenomenological Reduction", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1975-76, págs. 212-21.
Biemel, W.: "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit, en el volumen *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Friburgo, 1976, págs. 141-223.

b) Heidegger y la teología

Brunner, E.: "Theologie und Ontologie - oder die Theologie am Scheidewege", en *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, 1931, págs. 111-22.
Ernst, W.: "Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie", en *Zeitschrift f. systematische Theologie*, 1931, págs. 25-46.
Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik, I, 2 (Die Lehre vom Worte Gottes)*, 1938 (2ª ed., Zollikon-Zurich, 1948, págs 50 y sigs.).
Krüger, C.: "Christlicher Glaube und existenzielles Denken", en *Festschrift f. R. Bultmann*, Stuttgart 1949; reeditado en G. Krûger, *Freiheit und Weltverwaltung*, Munich, 1958.
Möller, J. P.: *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden Baden, 1952.
Corvez, M.: "La place de Dieu dans l'ontologie de Heidegger", en *Revue Thomiste*, 1953, págs. 287-320; 1954, págs. 79-102; 559-83; 1955, págs. 377-90.
Coreth, E.: "Auf den Spur der entflohenen Götter? M. Heidegger und die Gottersfrage", en *Wort und Wahrheit*, 1954, págs. 107-25.
Fabro, C.: "Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger", en *Analecta Gregoriana*, vol. 67, 1954, págs. 17-29.
Macquarrie, J.: *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Londres, 1955; 2ª ed., 1965.

Ott, H.: "Objektivierendes und existentielles Denken. Zur Diskussion um die Theologie R. Bultmanns", en *Kerygma und Mythos*, a cargo de H. W. Bartsch, vol IV, Hamburgo, 1955, págs. 107-31.
Biehl, P.: "Welchen Sinn hat es, von 'theologischer Ontologie' zu reden?", en *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, 1956, págs. 349-72.
Ittel, G. W.: "Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns", en *Kerygma und Dogma*, Göttingen, 1956, págs. 90-108.
Luck, U.: "Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existentialanalytsche Begrifflichkeit in der evang. Theologie", en *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, 1956, págs. 230-51.
Müller, G.: "M. Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie", en *Theologische Zeitschrift*, 1959, págs. 357-75.
Ott, H.: *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, 1959.
Birault, H.: "De l'être, du Divin et des dieux chez Heidegger", en *L'existence de Dieu*, Tournai-París, 1960.
Siewerth, G.: "M. Heidegger und die Frage nach Gott", en *Hochland*, 1960-61, págs. 516-26.
Ebeling, G.: "Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers", en *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, 1961, Beiheft 2, págs. 119-24.
Franz, H.: *Das Denken Heideggers und die Theologie*, págs. 81-118; reeditado en el vol. *Heidegger. Perspektiven*, a cargo de O. Pöggeler.
Brown, J.: *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and Object in Modern Theology*, Nueva York, 1962.
Noller, G.: *Sein und Existenz. Die Ueberwindung des Subjekt-Objekt Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, Munich, 1962.
Robinson, J. M.: "Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte", en *Evang. Theologie*, Munich, 1962, págs. 134-41.
Robinson, J. M. y Cobb, J. B. (h.), a cargo de: *The Later Heidegger and Theologie* con ensayos de los mismos Robinson e Cobb stessi t de H. Ott, A. B. Michelson y S. N. Odgen, Nueva York, 1963, (ed. alemana, 1964).
Gadamer, H. G.: "M. Heidegger und die Marburger Theologie", *ensayo de 1964, en Kleine Schriften*, vol. I, Tübingen, 1967, págs. 82-92.
Jonas, H.: "Heidegger and Theology", en *Review of Metaphysics*, 1964-65, págs. 207-33.
Welte, B.: "La question de Dieu dans la pensée de Hedegger", en *Les études philosophiques*, 1964, págs. 69-84.
Richardson, W.: "Heidegger and Theology", en *Theological Studies*, 1965, págs. 86-100.
Noller, G. a cargo de: *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Munich, 1967.
Siewerth, G.: *Gesammelte Werke, III, "Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger"*, Düsseldorf, 1971.
Danner, H.: *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim a. Glan, 1971.
Brechtken, J.: *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gottlose Gottesfrage*, 1972.

Penzo, G.: *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Brescia, 1970.
Masson, R.: "Rahner and Heidegger: Being, Hearing and God", en *Thomist*, 1973, págs. 455-88.
Costa, F.: *Heidegger e la teologia*, Ravena, 1974.
Gethmann-Siefert, A.: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Friburgo, 1974.
Oshima, S.: *The Ontological Structures of Human Existence in Barth and Heidegger*, Houston, 1974.
Reiser, P. M.: "An Essay on the Development of Dogma in an Heideggerian Context: a Not-Theological Explanation of Theological Heresy", en *Thomist*, 1975, págs. 471-95.
Resweber, J. P.: *La théologie face à la définition herméneutique*, Lovaina-París-Bruselas, 1975.
Jaeger, A.: *Gott: nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, 1978.
Schaeffler, R.: *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, 1978.

c) La estética

Fabro, C.: "Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1952, págs. 344-61.
Buddeberg, E.: *Heidegger und die Dichtung*, Stuttgart, 1953.
Bosch, R.: "La estética de Heidegger", en *Revista de filosofía* (Madrid), 1954, págs. 271-89.
Chiodi, P.: "L'estetica di M. Heidegger", en *Il pensiero critico* , nros. 9-10, 1954, págs. 112.
Oberti, E.: *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, Milán, 1955.
Borrello, O.: *L'estetica dell'esistenzialismo*, Messina-Florencia, 1956.
Gruber, W.: *Vom Wesen des Kunstwerkes nach M. Heidegger*, Graz, 1956.
Jaeger, H. : "Heidegger and the Work of Art", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1958-59, págs. 58-71.
Morpurgo-Tagliabue, G.: "M. Heidegger e il problema del l'arte", en *Il pensiero*, 1959, págs. 151-69.
Hermann, D.: "M. Heidegger und die Idee der Kunst" en *Filosofía*, 1961, págs. 648-57.
Presas, M. A.: "Sobre la interpretación heideggeriana de la poesía", en *Revista de Filosofía* (La Plata), 1962, págs. 66-87.
Cerezo-Galán, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, 1963.
Sadzik, J.: *Esthétique de M. Heidegger*, París, 1963.
Perpeet, W.: "Heideggers Kunstlehre", en *Jahrbuch f. Aesth. u. allg. Kunstwiss*, 1963, págs. 158-89; reeditado en *Heidegger Perspektiven*, *op. cit.*
Rifka, F.: *Studien zur Aesthetik M. Heideggers und O. Beckers*, Tübingen, 1965.
Geuss, A.: "M. Heidegger und das Kunstwuerk", en *Filosoficky casopis*, Praga, 1967, págs. 676-85.
Vattimo, G.: *Poesia e ontologia*, Milán, 1967.
Nwodo, C.: "A Study of Martin Heidegger's Thinking on Art, with Special

Reference to 'The Origin of the Work of Art'." *(Thesis, Institut Supérieur de Philosophie), Lovaina, 1974.*
Smith, J. L.: "Nihilism and the Arts", en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1975, págs. 329-38.
Herrmann, F. W. von: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*. Frankfurt, 1979.

d) El problema del lenguaje.

Lohmann, J.: "M. Heideggers 'ontologische Differenz' und die Sprache", en *Lexis* (Lahr i. B.), 1948, págs. 49-106.
Cruz Hernández, M.: "Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1949, págs. 253-77.
Schweppenhäuser, H.: "Studien über die Heideggersche Sprachtheorie", en *Archiv. f. Philosophie*, 1957, págs. 279-324; 1958, págs. 116-44.
Munson, T. N.: "Heidegger's Recent Thought on Language", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1960-61, págs. 361-72.
Adkins, A. W. H.: "Heidegger and Language", en *Philosophy*, 1962, págs. 229-37.
Penzo, G.: "Fondamenti ontologici del linguaggio in Heidegger", en *Il problema filosofico del linguaggio,* Padua, 1965, págs. 175-206.
Bock, I.: *Heideggers Sprachdenken,* Meisenheim a. Glan, 1966.
Anz, W.: *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, en *Das Problem der Sprache*, a cargo de H. G. Gadamer, Munich, 1967; reeditado en *Heidegger. Perspektiven, op. cit.*
Biemel, W.: "Dichtung und Sprache bei Heidegger", en *Man a. World*, 1969, págs. 487-514.
Jaeger, H.: *Heidegger und die Sprache,* Berna-Munich, 1971.
Gadamer, H. G.: *Kleine Schriften, III, Idee und Sprache (Platon, Husserl, Heidegger),* Tübingen, 1972.
Prange, K.: "Heidegger und die Sprachanalytische Philosophie", en *Philos. Jahrbuch*, 1972, 39-56.
Gadamer, H. G.: "Heidegger et le langage de la métaphysique", en *Arch. philos.*, 1973, págs. 3-13.
Moretto, G.: *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger,* Florencia, 1973.
Caracciolo, A: Presentación de *In cammino verso il linguaggio, op. cit.*
Welch, C.: *The Sense of Language,* La Haya, 1973.
Pöggeler, O.: "Philosophy in the Wake of Hölderlin", en *Man a. World*, 1974, págs. 158-76.
Sefler, G.F.: *Language and World. A Methodological Structural Synthesis within the Writings of M. Heidegger and L. Wittgenstein*, Atlantic Highland (N.Y.), 1974.
Fay, T. A.: *Heidegger. The Critic of Logic,* La Haya, 1977.
Amoroso, L.: "Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al paragrafo 36 di 'Sein und Zeit'", en *Annali della Sc. normale sup. di Pisa*, 1976, págs. 1263-75.

Galimberti, U.: *"Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers"*, Turín, 1977.
De Carolis, M.: *Il linguagio originario in Heidegger*, Turín, 1978.

e) La hermenéutica.

Theune, H. J.: "Vom eigentlichen Verstehen. Eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existenzanalyse M. Heideggers", en *Evangelische Teologie*, 1953, págs. 171-88.
Staiger, E.: *Die Kunst der Interpretation*, Zurich, 1955.
Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; 2ª ed., 1965.
De Gelley, A.: "Staiger, Heidegger and the Task of Criticism", en *Modern Language Quarterly*, 1962, págs. 195-216.
Quelquejeu, B.: "Herméneutique bultmannienne et analytique existentiale heideggerienne", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1965, págs. 577-96.
Pöggeler, O.: "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", en *Philos. Rundschau*, 1965, págs. 1-39; reeditado en *Heidegger. Perspektiven, op. cit.*
Palmer, R.E.: *Hermeneutics*, Evanston, 1969.
Marx, W.: *Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens*, en el volumen *Vernunft und Welt, Zwischen Tradition und anderem Anfang*, La Haya, 1970, págs. 78-97.
Trebolle, J.: "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer", en *Augustinum*, 1973, 93-129.
Gethmann, C. F.: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974.
Maraldd, J. V.: *Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Friburgo-Munich, 1974.
Vattimo, G.: *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, en el volumen misceláneo *La filosofia della storia della filosofia, I suoi nuovi aspetti*, Padua, 1974, págs. 205-48.
Jankowitz, W. G.: *Philosophie und Vorurteil*, Meisenheim a. Glan, 1975.
Gadamer, H. G.: *Rhetorik und Hermeneutik*, Göttingen, 1976.
—: *Kleine Schriften, IV, Variationen*, Tübingen, 1977.

f) Política, derecho, sociedad.

De Waelhens, A.: "La philosophie de Heidegger et le nazisme", en *Les temps modernes*, 1947-48, págs. 115-27.
Thyssen, J.: "Staat und Recht in der Existenzphilosophie" en *Archiv. F. Rechts- und Sozialphilosophie*, 1954, págs. 1-18.
Villani, A.: *Heidegger e il problema del diritto*, Milán, 1958.
Rosenmayr, L.: Gesellschaftsbild und Kulturkritik M. Heideggers, en *Archiv. f. Rechts- und Sozialphilosophie*, 1960, págs. 1-38.
García San Miguel, L.: "Moral y derecho en la filosofía existencialista", en

Revista General de Legislación y Jurisprudencia (Madrid), 1965, págs. 543-75.

Schwan, A.: *Die politische Philosophie im Denken Heideggers,* Colonia-Opladen, 1965.

Allemann, B.: "M. Heidegger und die Politik", en *Merkur*, 1967, págs. 962-76; rest. en *Heidegger. Perspektiven, op. cit.*

Bondy, F.: "Zum Thema 'M. Heidegger und die Politik' ", en *Merkur* 1968, págs. 189-92.

Palmier, J. M.: *Les écrits politiques de Heidegger, París, 1968.*

Romano, B.: *Tecnica e giustizia nel pensiero di Heidegger*, Milán. 1969.

Pöggeler, O.: *Philosophie und Politik bei Heidegger,* Friburgo, 1972.

Bixio, A.: "Esistenza, colpa, 'dike' (Martin Heidegger e la filosofia del diritto)", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1973, págs. 379-424.

Koechler, H.: *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie: das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers,* Meisenheim a. Glan, 1974.

Schwan, G. F.: "Heidegger, Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur", en *Philos, Jahrbuch*, 1974, págs. 148-72.

Zimmermann, M. E.: "Heidegger, Ethics and National Socialism", en *The Southern Journal of Philosophy,* 1974, págs. 97-106.

Cacciari, M.: "Noi, i Soggetti", en *Rinascita*, 1976, nº 27 (tambien en *Pensiero negativo e razionalizzacione*, Padua, 1977).

Harries, K.: "Heidegger as a Political Thinker", en *Review of Metaphysics*, 1975-76, págs. 642-69.

Köchler, H.: *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers,* Meisenheim a. Glan, 1978.

g) El existencialismo de Heidegger y el psicoanálisis.

Binswanger, L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* Zurich 1942.

—: "Ueber die Daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie", en *Schweizer Archiv, F. Psychiatrie und Neurologie*, 1946, 209-35.

—: *Daseinsanalytik und Psychiatrie* en *Der Nervenarz*, 1951, págs. 1-10.

Boss, M.: "Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Psychologie und Psychiatrie", en *Psyche*, 1952-53, págs. 178-86.

Binswanger, L.: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,* Berna, 1955, 2 vols.

Boss, M.: *Psychoanalyse und Daseinsanalytik,* Berna 1957.

Van Kaam, A.: "Clinical Implications of Heidegger's Concepts of Will, Decision and Responsibility", en *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, (Pittsburgh), 1961, págs. 205-16.

Richardson, W. J.: *The Place of the Unconscious in Heidegger*, 1965, págs. 265-90.

Lacan, J.: *Ecrits*, París, 1966.

Bartels, M.: *Selbstbewusstsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger, Berlín, 1976.*

h) Heidegger y el problema de la técnica

Caleo, M.: "Scienza e metafisica nel più recente pensiero di Heidegger", en *Rass, Sc. Filos.*, 1972, págs. 47-63.
Sachsse, H.: "Die Technik in der Sicht Herbert Marcuses und M. Heideggers" en el volumen *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*, Sofía, 1973, págs. 371-75.
Schirmacher, W.: *Heideggers Radikalkritik der Technik als gesellschaftliche Handlungsentwurf*, págs. 383-87.
Vitiello, V.: "Scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger", en *Il Pensiero*, 1973, págs. 113-48.
Becher, P.: *Mensch und Technik im Denken F. Dessauers, M. Heideggers und R. Guardinis*, Francfort, 1974.
Sachsse, H.: "Was its Metaphysik? Uberlegungen zur Freiburger Antrittvorlesung von M. Heidegger und ein Excursus über seine Frage nach der Technick", en *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1974, págs. 67-94.
Jobin, J. F.: "Heidegger et la technique", en *Studia Philosophica*, 1975, págs. 81-127.
Zimmermann, M. E.: "Heidegger on Nihilism and Technique", en *Man a. World*, 1975, págs. 394-414.
Cacciari, M.: *Krisis*, Milán, 1976.
Vattimo, G.: Introducción a *Saggi e discorsi*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, 1976, págs. V-XVIII.
Volkmann-Schluck, K. H.: "Die Technische Welt und das Geschick", en el volumen misceláneo *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart, 1977.
Vattimo, G.: Introducción a *Che cosa significa pensare?*, trad. it. de U. Ugazio y G. Vattimo, Milán, 1978.

i) Heidegger y otros (interpretaciones heideggerianas de la historia de la filosofía y comparaciones entre Heidegger y otros filósofos; esta sección bibliográfica está ordenada cronológicamente según los varios cotejos entre Heidegger y otros filósofos aquí mencionados, desde los presocráticos a los de la filosofía contemporánea).

Seidel, G. J.: *M. Heidegger and the Pre-Socratics*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1964.
De Cecchi Duso, G.: *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Padua, 1970.
Vick, G. R.: "Heidegger's linguistic rehabilitation of Parmenide's being", en *Amer. Philos. Quart.*, 1971, págs. 139-50.
Frings, M. S.: "Protagoras Re-discovered: Heidegger's Explication of Protagoras Fragments", en *The Journal of Value Inquiry*, VIII, 1974, 20, págs. 112-23.
White, D. A.: "Truth, and Being: a Critique of Heidegger on Plato", en *Man*

a World, 1974, págs. 118-34.
Wolz, H. G.: "The Paradox of Piety in Plato's Euthyphro in the Light of Heidegger's Conception of Authenticity", en *The Southern Journal of Philosophy*, 1974, págs. 493-511.
Gadamer, H. G.: "Plato und Heidegger", en el volumen misceláneo *Der Idealismus und seine Gegenwart* (Festschrift für W. Marx zum 65. Geb., a cargo de U. Guzzoni, B. Rang y L. Siep), Hamburgo, 1976, págs. 166-75.
Mc Gaughey, D. R.: "Husserl and Heidegger on Plato's Cave Allegory", en *International Philosophical Quarterly*, 1976, págs. 331-48.
Hubner, W.: *Strukturanalyse der Aristoteles, Kants und Hegels Deutung Heideggers,* en el volumén misceláneo *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Festschrift M. Landmann,* Stuttgart, 1974.
Fellermeier, J.: "Der Begriff der Existenz in der Scholastik und in der modernen Existenzphilosophie, in Festschrift Faulhaber", *Munich, 1949,* págs. 191-205.
Aguilar, F.: " 'Esse' tomista y 'Sein' heideggeriano," en *Cuadernos de Filosofía* (Rosario), 1950, págs. 35-63.
Müller, M.: "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik", en *Tijdschrift voor Philosophie* (Lovaina), 1952, págs. 63-86.
Fabro, C.: "Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale", en *Rivista di filosofia neoscolástica*, 1953, págs. 581-618.
Martins, D.: "S. Tomás e Heidegger", en *Revista portuguesa de filosofía*, Braga, 1953, págs. 21-44.
Uranga, F.: "Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoría de la verdad", en *Filosofía y Letras* (México), 1954, págs. 85-105.
Echauri, E.: "El ser como luz y como acto", en *Cuadernos de Filosofía*, Rosario, 1961, págs. 43-52.
Rioux, B.: *L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin*, Montreal-París, 1963.
Echauri, E.: *El ser en la filosofía de Heidegger,* Rosario, 1964.
Mayr, F. K.: "Heidegger und die neuscholastische. Metaphysik", en *Orientierung* (Zurich), 1964, págs. 155-9.
Meyer, H.: *M. Heidegger und Thomas von Aquin,* Munich,-Paderborn-Viena, 1964.
Welte, B.: "La métaphysique de St. Thomas d'Aq. et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger", en *Revues des Sciences philosophiques et théologiques*, 1966, págs. 601-61.
Lotz, J. B.: "Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik", en *Sapienza*, 1973, págs. 280-331.
Pegoraro, O.: "Note sur la vérité chez Saint Thomas et Martin Heidegger", en *Revue Philosophique de Louvain*, 1976, págs. 45-55.
Perini, C. M. G.: "Rapporti tra il pensiero heideggeriano e la metafisica tomista. Una nuova impostazione del problema", en *Divus Thomas*, 1973, págs. 139-74.
Doyle, J. P.: "Heidegger and Scholastic Metaphysics", en *Modern Schoolman*, 1971-72, págs. 201-20.
Prezioso, F. A.: "La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto", en *Rass. Sc. Filos.*, 1972, págs. 159-78.

Caputo, J. D.: "Phenomenology, Mysticim and the 'Gramatica Speculativa'. A study of Heidegger's Habilitationschrift", en *The Journal of the British Society of Phenomenology*, 1974, págs. 479-94.

Schurmann, R.: "Trois penseurs de délaissement: Maître Eckart, Heidegger, Suzuki", en *Journal of the History of Philosophy*, 1974, págs. 455-77.

Caputo, J. D.: *Meister Eckart and the Later Heidegger: The Mystical Element i· Heidegger's Thought*, págs. 479-94.

Alvarez G.. iez, A.: "El sentido del 'cogito' cartesiano según Heidegger", en *Revista de Filosofía*, 1968, págs. 91-115.

Forest, A.: "Pascal et Heidegger", en *Giornale di metafisica*, 1962, págs. 590-610.

Bollnow, O. F.: "Ueber Heideggers Verhältnis zu Kant", en *Neue Jahrbücher f. Wissenschaft und Jugendbildung*, Berlín, 1933, págs. 222-31.

Dufrenne, M.: "Heidegger et Kant", en *Revue de métaphysique et de morale* 1949, págs. 1-28.

Klenk, G.F.: "Heidegger und Kant", en *Gregorianum*, Roma, 1953, págs. 56-71.

Schultz, U.: *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, Munich 1964.

Padellaro, R.: *Heidegger e il problema Kantiano*, Torino, 1965.

Richardson, W.: "Kant and the Late Heidegger", en *Phenomenology in America*, Chicago, 1967, págs. 125-47.

Decleve, H.: *Heidegger und Kant*, La Haya, 1970.

Sherover, C.: *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington-Londres, 1971.

Herrmann, F. W. von: "Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen", en el volumen *Der Idealismus und seine Gegenwart, op. cit.*

Seidel, G. J.: "Heidegger on Schelling", en *Studi internazionali di Filosofia*, Turín, 1974, págs. 170-4.

Verra, V.: "Heidegger. Shelling e l'idelismo tedesco", en el volumen *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti (Archivio di filosofia*, 1974, I).

Emad, P.: "Heidegger on Shelling's Concept of Freedom", en *Man a. World*, 1975, págs. 175-84.

Ohashi, R.: *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, Munich, 1975.

Vater, M.G.: "Heidegger and Schelling: the Finitude of Being" en *Idealistic Studies*, 1975, págs. 20-58.

Birault, H.: "L'onto-théo-logique hegelienne et la dialectique", en *Tijdschrift voor Philosophie*, Lovaina, 1958, págs. 646-723.

De Waelhens, A.: "Identité et différence: Heidegger et Hegel", en *Revue internationale de philosophie*, nº52 (enteramente dedicado a Heidegger), 1960, págs. 221-37.

Dubsky, I.: "Bemerkungen zum Problem der Zeit bei Hegel und Heidegger", en Hegel-Jarhbuch, vol. I, parte I, Munich, 1961, págs. 73-84.

Gadamer, H.G.: "Anmerkimgen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger.' " en Natur und Geschichte, escritos en honor de K. Löwith en su 70º cumpleaños, Stuttgart, 1967, págs. 123-31.

Smith, P.C.: "Heidegger, Hegel and the Problem of 'das Nichts'" en *Philosophical Quarterly*, 1968, págs. 379-405.

Hyppolite, J.: "Etude du commentaire de l'introduction à la Phänomenologie par Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung", en el volumen *Figures de la pensée philosophique* (Escritos 1931-1968), París, 1971.

Stambaugh, J.: "Time and Dialectic in Hegel and Heidegger", en *Research in Phenomenology*, 1974, págs. 87-97.

Krell, D. F.: "Heidegger, Nietzsche, Hegel," en *Nietzsche Studien*, 1976, págs. 255-62.

Volpi, F.: "Heidegger e Hegel. La fine della filosofia e il compito del pensare", en *M. Heidegger, Hegel e i Greci,* a cargo de F. Volpi, Trento, 1977.

Casella, A.: "Dialettica e differenza" (Nota sobre Hegel y Heidegger en la compilación de la metafísica), en *Nuova Corrente*, nros. 76-77, 1978, págs. 340-69.

Vitiello, V.: *Ermeneutica e dialettica: Hegel e Heidegger,* Nápoles, 1980.

Contri, S.: "Heidegger in una luce rosminiana", en *Rivista rosminiana* (Domodossola), 1958, págs. 161-76 y 243-57; 1960, págs. 81-95.

Wahl, J.:.: "Heidegger et Kierkegaard: recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger", en *Recherches philosophiques*, 1932-33, págs. 349-70.

Lögstrup, K.F.: *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung,* Berlín, 1951.

Starrides, M.: *The Concept of Existence in Kierkegaard and Heidegger,* Nueva York, 1952.

Wyschogrod, M.: *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence,* Nueva York, 1969.

Paumen, J.: "Heidegger et le thème nietzchéen de la mort de Dieu", en *Revue internationale de philosophie* , n° *52, 1960, págs. 238-62.*

Löwith, K.:

vue internationale de philosophie , n° 52, 1960, págs. 238-62.

Löwith, K.: "Heideggers Vorlesungen über Nietzsche", en *Merkur*, 1962, págs. 72-83.

Leist, F.: "Heidegger und Nietzsche", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1962-63, págs 363-94.

Howey, R. L.: *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers Interpretation of Nietzsche,* La Haya, 1973.

Lampert, L.: "Heidegger's Nietzsche Interpretation", en *Man a. World*, 1974, págs. 352-78.

Koester, P.: "Das Fest des Denkens. Ein polemisches Motto Heideggers und seine ursprüngliche Bedeutung in Nietzsche Philosophie", en *Nietzsche Studien*, 1975, págs. 227-62.

Krell, D. F.: "Nietzsche in Heideggers Kehre", en *The Southern Journal of Philosophy*, 1975, págs. 197-204.

Smith, J. L.: "Heidegger's Break with Nietzsche and the Principle of Subjectivity", en *Modern Schoolman*, 1975, págs. 227-48.

Vattimo, G.: "Nietzsche e la differenza", en *Nuova Corrente,* n° 68-69, 1975-76, págs. 681-702.

Wild, J. W.: "James and Existential Authenticity", en *Journal of Existentia-*

lism, 1964-65, págs. 243-56.

Sarrò, R.: "L'interprétation du mythe d'Oedipe chez Freud et chez Heidegger", en *Acta psychotherapeutica et psychosomatica* (Basilea-Nueva York), 1960, págs. 266-89.

Kunz, H.: *Martin Heidegger und Ludwig Klages. Daseinsanalytik und Metaphysik*, a cargo de H. Balmer, Münich, 1976.

Volpi, F.: *Heidegger e Brentano*, Padua, 1976.

Penati, G.: *Alienazione e verità. Husserl, Hartmann, Heidegger e l'ontologia come liberazione*, Brescia, 1972.

Pastore, A.: "Whitehead e Heidegger contro Kant", en *Rivista di filosofia*, 1947, págs. 181-90.

Schrag, C. O.: "Whitehead and Heidegger. Process Philosophy and Existential Philosophy", en *Dialectica* (Neuchâtel), 1959, págs. 42-54.

Rather, L. J.: "Existential Experience in Whitehead and Heidegger" en *Review of Existential Psychology and Psychiatry* (Pittsburgh), 1961, págs. 113-9.

Mason, D. R.: "Time in Whitehead and Heidegger: a Comparison", en *Process Studies*, 1975, págs. 87-105.

Cassirer, E.: "Kant und das Problem der Metaphysik" (recensión del libro de Heidegger), en *Kantstudien*, 1931, págs. 1-26.

Vuillermin, J.: *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, París, 1954.

Hamburg, C. H.: "A Cassirer-Heidegger Seminar", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1964-65, págs. 208-22.

Schrag. C. O.: "Heidegger and Cassirer on Kant", en *Kant-studien*, 1967, págs. 87-100.

Smith, P. C.: *Das Sein und das Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heideggerschen Denken an das Sein*, Heidelberg, 1966.

Brecht, F. J.: *Heidegger und Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie*, Wuppertal, 1948.

Vaya Menéndez, J.: "La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger", en *Convivium* (Barcelona), 1960, págs. 69-91.

Chiodi, P.: "Esere e linguaggio in Heidegger e nel 'Tractatus' di Wittgenstein", en *Rivista di filosofia*, 1955, págs. 170-91.

Behl, L.: "Wittgenstein and Heidegger", en *Duns Scotus Philosophical Ass.*, 1963, págs. 70-115.

Apel, K. O.: "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1967 (parte I), págs. 56-94.

Jolivet, R.: *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Abadía de S. Wandrille, 1950.

Nielsen, N. C.: "Zen-Buddhism and the Philosophy of M. Heidegger", en *Actas del XII° Congreso Internacional de filosofía* (Venezia, 1958), vol. X, Florencia, 1960, págs. 131-7.

Ladmiral, L. R.: "Adorno contra Heidegger", en *Présences d'Adorno*, número monográfico de la *Revue d'Esthétique*, 1975.

Goldmann, L.: *Lukács e Heidegger* (fragmentos póstumos seleccionados y presentados por J. Ishagpour y B. Nuvelet), trad. it., Verona, 1976.

APENDICE A LA EDICION EN CASTELLANO *

1. Obras en alemán de Heidegger

En la *Gesamtausgabe (edición competa)*, además de los señalados en la última edición italiana de este libro, han aparecido los siguientes tomos:

Bd. 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981.
Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1983.
Bd. 12 *Unterwegs zur Sprache*, 1985.
Bd. 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1978.
Bd. 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, 1983.
Bd. 31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, 1982.
Bd. 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1980.
Bd. 33 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, 1981.
Bd. 40 *Einführung in die Metaphysik*, 1983.
Bd. 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 1984.
Bd. 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, 1985.
Bd. 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, 1984.
Bd. 51 *Grundbegriffe*, 1981.
Bd. 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, 1982.
Bd. 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 1984.
Bd. 54 *Parmenides*, 1982.

* Se agradece de un modo muy especial al profesor Adolfo Carpio su colaboración en la confección de este apéndice.

Bd. 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische For Schung,* 1985.

2. Traducciones de Heidegger en castellano

El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. (3ª ed., 1980)

Kant y el problema de la metafísica, trad. G. I. Roth y E. C. Frost, México, FCE, 1954. (La 4ª ed. alemana, con importante apéndice, aparece en la última edición española.)

"¿Qué es la metafísica?", trad. X. Zubiri, en *Cruz y Raya* (Madrid), nº6 (1931); reproducida en forma de libro, México, Séneca, 1941.– Otra trad. por R. Lida, en *Sur* (Buenos Aires), nº 5 (1932). La introducción a la 5ª ed. alemana, "El retorno al fundamento de la metafísica", la tradujo R. Gutiérrez Girardot en *Ideas y Valores* (Bogotá), nºs 3-4 (1952).

"De la esencia del fundamento", trad. de A. Goller de Walther, en *Substancia* (Tucumán), año 1 nº 4, marzo 1940.– Trad. de Juan David García Bacca, en M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía,* México, Séneca, 1944.–Trad. de Eduardo García Belsunce en M. Heidegger, *Ser, verdad y fundamento,* Caracas, Monte Avila, 1968.

Hölderlin y la esencia de la poesía, trad. de J. D. García Bacca, México, Séneca, 1944. Del mismo traductor, en *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), año XVII, nº 109, marzo-abril 1955, págs. 163-174.– Trad. de G. F., en *Escorial* (Madrid), nº 28 (1943).– Trad. de S. Ramos en M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1958.

"La doctrina de Platón acerca de la verdad", trad. de J. D. García Bacca, Santiago, Ediciones de la Fac. de Fil. y Educación, Universidad de Chile, 1953.– Trad. de N. V. Silvetti, supervisada por C. Astrada, en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), nº 10-11-12) (1952-1953); reproducida en C. Astrada, *M. Heidegger*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

"De la esencia de la verdad", trad. del texto original de la conferencia de 1930 por C. Astrada, en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), nº 1 (1948); reproducida en C. Astrada, *Martin Heidegger,* 1970.– Trad. de E. García Belsunce en M. Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, 1968.

"Carta sobre el humanismo", trad. A. Wagner de Reyna, en *Realidad* (Buenos Ares), año II, enero-febrero 1948, nº 7, págs.

1-25, y nº 9 (mayo-junio 1948), págs. 343-367. Reproducida en J. P. Sartre - M. Heidegger, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1960.– Trad. de R. Munier y Raúl Gustavo Aguirre, Buenos Aires, 1958.– Trad. R. Gutiérrez Girardot, Madrid, 1959.

Sendas perdidas, título con el cual se publicó *Holzwege*, Buenos Aires, Losada, 1960, en una traducción con tantos errores y dislates que la hacen inutilizable; véase M. A. Presas, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), vol. VI, nº 1 (marzo de 1980), págs. 85-89.

"El origen de la obra de arte", trad. Francisco Soler Grima, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), nº 25-27 (1952).– Trad. de S. Ramos en M. Heidegger, *Arte y poesía, op. cit.*

La época de la imagen del mundo, trad. A. Wagner de Reyna, Santiago, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958.

Introducción a la metafísica, trad. de José María Valdeverde, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), nº 56 (1954), págs. 178-180; reproducido en *Universidad de Antioquía* (Medellín, Colombia), nº 120 (enero-febrero 1955), págs. 111-122.

¿Qué significa pensar?, trad. H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1958.

"La pregunta por la técnica", trad. F. Soler, en *Revista de Filosofía* (Chile), nº 1 (1958) págs. 55-79.– Trad. A. P. Carpio, en *Epoca de Filosofía* (Barcelona), año 1, nº 1, págs. 7-29 (1985).

"¿Quién es el Zaratustra de Nietsche?", trad. L. González Suarez-Llanos, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), nº 150 (1962), págs. 321-340.

"¿Qué significa pensar?", trad. H. Zucchi, en *Sur* (Buenos Aires), nº 215-216 (set.-oct. 1952) págs. 1-12.

"Construir, habitar, pensar", trad. F. Soler, en *Teoría* (Santiago de Chile), nº 5-6 (1965).

"La cosa", trad. R. Gutiérrez Girardot, en *Ideas y Valores* (Bogotá), nº 7 y 8 dic. 1952-marzo 1953) págs. 661-678. Trad. V. Sanchez de Zabala, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), nº 98 (1958), págs. 133-158.

"En poema habita el hombre", trad. R. Gutiérrez Girardot, en *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), nº 110 (mayo-junio 1955), págs. 145-157.

"Logos (Heráclito, fragmento 50)", trad. de J. Russo Delgado, en *Letras* (Lima), año XXXVI, nº 72-73 (1964), págs. 177-201.

Sobre la cuestión del ser, trad. G. Bleiberg, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
¿Qué es esto, la filosofía?, trad. V. Li Carrillo (con una carta de Heidegger al traductor), Lima, Univ. Nacional Mayor de San Marcos, 1958. *¿Qué es eso de filosofía?,* trad. A. P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960.
El principio de razón, lecciones I, II, III y VII, trad. de B. L. G. Piccione y Alicia C. Piccione, Buenos Aires, Cefyl, Cuaderno 9, s. a. (edición interna).
"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", trad. de Luis Hernández, revisada por Fco. Soler, *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), 1966, nº 1.
"Hebel, el amigo de la casa", trad. de Karin von Wrangel y A. García Astrada, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* (Córdoba), año II, nº 2 (1982), págs. 145-159.
"Serenidad", trad. de Antonio de Zubiaurre, en *Eco* (Bogotá), I, 4 (agosto 1960), págs. 337-352.– Trad de E. Caletti y A. P. Carpio, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* (Córdoba), año V, nº 3 (1985), págs. 109-119.
"Hegel y los griegos", trad. D. Cruz Vélez, en *Eco* (Bogotá), II, 1 (nov. 1960), págs. 16-38.
La pregunta por la cosa, trad. E. Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Sur, 1964, reed.. Buenos Aires, Alfa, 1975.
"La tesis de Kant sobre el ser", trad. E. García Belsunce, en M. Heidegger, *Ser, verdad y fundamento,* ya citado.
"El fin de la filosofía y la tarea del pensar", trad. (del francés) de A. P. Sánchez Pascual, en el tomo colectivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkgaard vivo,* Madrid, Alianza Editorial, 1968, págs. 125-152.
"Georg Trakl. Una localización de su poesía", trad. de H. Zucchi, en G. Trakl, *Poesías,* Buenos Aires, Carmina, 1956, págs. 7-64.
"El habla", trad. Fco. Sòler, *Revista de Filosofía* (Sgo. de Chile), nº 2-3 (1961).
"La falta de nombres sagrados", trad. de A. P. Carpio, en *Acento* (Buenos Aires), año 1, nº 2 (mayo 1982), págs. 29-32.

3. Obras en castellano sobre la filosofía heideggeriana.

Aguilar, F.: " 'Esse' tomista y 'Sein' heideggeriano", en *Cuadernos de Filosofía* (Rosario), 1950, págs. 35-63.

Alvarez Gómez, A.: "El sentido del 'cogito' cartesiano según Heidegger", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1968, págs. 91-115.

Apel, Karl Otto: "Wittgenstein y Heidegger, la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido en la metafísica", Diánoia, México, 1967, págs. 111-148.

Astrada, Carlos: *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 2ª ed. ampliada, 1963.

Astrada, C.: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

Astrada, Carlos: *Martin Heidegger. De la analítica ontologica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

Astrada, Carlos y otros: *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), año V, nº 11-12 (abril-set. 1968). (Entrega dedicada a Heidegger.)

Astrada, C.: *Ser, humanismo, "existencialismo". (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, 1949.

Bertelloni, Carlos Francisco: "La pregunta por el ser en Heidegger y Santo Tomás", *Filosofar Cristiano* (Córdoba), 13-14 (1983), págs. 131-140.

Bosch, R.: "La estética de Heidegger", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1954, págs. 271-89.

Brüning, W.: "La filosfía de la historia en Husserl y Heidegger", en *Humanitas* (Tucumán), 1959, págs. 65-78.

Carpio, Adolfo P.: *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, especialmente caps. V, VII y VIII.

Carpio, Adolfo P.: "El tiempo, horizonte del ser", en *La Nación* (Buenos Aires), suplemento literario, (23, octubre 1977).

Carpio, Adolfo P.: *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 1974, cap. XIV.

Cassirer, Ernst: "Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger", trad. E. Garzón Valdés en *Humanitas* (Tucumán), año III, nº 8 (1957) págs. 167-193.

Cerezo-Galán, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, 1963.

Cruz Hernández, M.: "Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1949, págs. 253-77.

Cruz Vélez, Danilo: *Filsofía sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

Cruz Vélez, Danilo: "Heidegger y el porvenir de la filosofía", en *Aproximaciones a la filosofía*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, págs. 223-246. Reproducido en el libro del mismo

autor *De Hegel a Marcuse* (Valencia, Venezuela), Universidad de Carabobo, 1981.

Erro, C.: *El diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, 1938.

Gaos, J.: *Introducción a "El ser y el tiempo" de M. Heidegger*, México, FCE, 1951.

Gaos, José: "Heidegger 1956 y 1957", en *Diánoia*, año IV (1958), nº 4, págs. 354-368.

García Bacca, Juan David: "Comentarios a 'La esencia de la poesía' de Heidegger", en *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), nº 112-113 (setiembre - dic. 1955), págs. 220-234.

García Bacca, Juan David: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, 1947, vol. I, págs. 177-222.

Gutiérrez Girardot, Rafael: "Martin Heidegger", en *Eco* (Bogotá), XXXV/ 1 (mayo 1979), nº 211, págs. 100-108.

Mayz Vallenilla, E.: *Ontología del conocimiento*, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1960.

Montero Moliner, F.: "Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1952, págs. 443-65.

Nieto A., L.E.: "Husserl y Heidegger", en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), 1952, págs. 29-39.

Nuño, Juan Antonio: "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la ontología en relación con la filosofía griega", en *Episteme* (Caracas), 1959-1960, págs. 189-280.

Olasagasti, M.: *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Ravera, Rosa María: "Arte y poesía en Martin Heidegger", en *Custiones de estética*, Buenos Aires, Correo de Arte, 1979, págs. 39-100.

Sacristán Luzón, Manuel: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.

Sepich, J. R.: *La filosofía de ser y tiempo de M. Heidegger*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1954.

Trebolle, J.: "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer", en *Augustinum*, 1973, págs. 93-129.

Uranga, F.: "Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoría de la verdad", en *Filosofía y Letras* (México), 1954, págs. 85-105.

Vaya Menéndez, J.: "La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger", en *Convivium* (Barcelona), 1960, págs. 69-91.

Waelhens, A. de: *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.

Waelhens, Alfonso de: *Heidegger*, Buenos Aires, Losange, 1955.

Wagner De Reyna, A.: *La ontología fundamental. Heidegger. Su motivo y significación*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Weischedel, Wilhelm, Pöggeler, Otto y otros: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), año IX, nº 15-16 (enero-dic. 1971). (Entrega dedicada a Heidegger.)

Wisser, Richard: "El preguntar como camino del pensar", en *Responsabilidad y cambio histórico*, trad. M. Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, págs. 327-390.

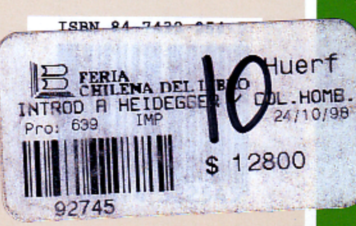
Filosofía

Introducción a Heidegger

Este breve comentario general a la filosofía de **Martin Heidegger** es uno de los mejores textos introductorios disponibles hoy en día para quien se disponga a penetrar en ese territorio, a veces laberíntico, que es el pensamiento del gran filósofo alemán. El lector interesado encontrará en estas páginas una ayuda inestimable para la comprensión de las tesis heideggerianas.

Gianni Vattimo es profesor de estética en la Universidad de Turín, alumno y discípulo de Gadamer y traductor al italiano de las principales obras de Heidegger. Autor de numerosos ensayos y libros en su especialidad, ha centrado el horizonte de su reflexión en torno de las filosofías de Nietzsche y Heidegger que, desde la perspectiva en que él se coloca, constituyen los cimientos de toda la filosofía en el futuro.

Editorial Gedisa publica en esta misma serie y por el mismo autor los volúmenes *El fin de la modernidad* y *La secularización de la filosofía —Hermenéutica y posmodernidad*.



Código: 2.313

gedisa
editorial

Colección Hombre y Sociedad

Serie
CLA·DE·MA